

TAFSIR AYAT DAN *ISTINBĀṬ* HUKUM IMAM AL-SYAFIE SERTA PENGAMALANNYA DALAM MASYARAKAT ISLAM DI MALAYSIA

ABSTRAK

Kajian ini dijalankan bertujuan untuk mengkaji kepakaran Imām Syāfi'ī dalam bidang tafsir dan metodologi pentafsiran al-Quran pada zaman beliau. Kajian ini juga bertujuan untuk mengenalpasti kecenderungan amalan masyarakat Islam Malaysia dalam isu-isu terpilih bidang solat, zakat dan wakaf. Karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* mengandungi lebih daripada 745 tafsiran ayat dengan pemilihan ayat hukum sahaja sebagai subjek kajian. Kajian ini dijalankan menerusi kaedah penyelidikan kualitatif, data-data dikumpul melalui kaedah perpustakaan dan temubual tokoh akademik dan agamawan. Beberapa isu terpilih bidang solat, zakat dan wakaf dilakukan dengan mengambil kira sejarah, pengamalan, adat dan budaya, fakta kajian-kajian lalu serta masalah dan realiti semasa yang berlaku. Dapatan kajian menunjukkan metode tafsiran dan *istinbāṭ* hukum Imām Syāfi'ī membentuk sebuah pakej lengkap metodologi pentafsiran al-Quran. Tujuh sumber tafsiran menjadi teras dalam pentafsiran beliau iaitu sumber wahyu, Hadith, para sahabat, ijmak, qiyas, sumber kesusasteraan dan bahasa Arab. Hasil kajian juga menunjukkan sebahagian besar amalan masyarakat dalam isu-isu wuduk, *mulāmasah*, *talaffuz niyyāt*, lafaz takbir, bacaan *basmalah*, *ta'mīn*, *qunūt*, zikir dan doa adalah merujuk kepada tafsiran dan *istinbāṭ* hukum hakam Imām Syāfi'ī. Isu zakat fitrah, zakat pendapatan dan isu wakaf dalam masyarakat pula mereaksikan pertentangan antara tafsiran dan *istinbāṭ* hukum Imām Syāfi'ī. Faktor-faktor sejarah, kemajuan dan kemodenan telah dikenal pasti mempengaruhi isu-isu tersebut dalam tindakan dan amalan masyarakat Islam Malaysia.

VERSES INTERPRETATIONS AND THE *ISTINBĀṬ* LAW OF IMAM AL-SYĀFĪ'Ī AS PRATICE BY THE MALAYSIAN MUSLIM COMMUNITY

ABSTRACT

Imām Syāfī'ī is a great *mufasssīr* leader who involves in the contribution of interpretation field and in al-Quran interpretation methodology development during his era. The research on the arrangement of Tafsīr al-Imām Syāfī'ī covers more than 745 verses interpretation which portrays the exclusivity in interpretation. This is led by Imām Syāfī'ī's techniques and discipline that form a complete package in al-Quran interpretation methodology which is used by the mufasssīr generation today. The research findings show seven core sources in Imām Syāfī'ī's interpretation such as wahi, prophet, prophet's friends, ijmak, qias, literature and Arabic Language. Concepts and elements of the fiqh thinking also available in the Shafie interpretation in line with the trend and his leadership as founder of the Shafi'i sect. The internal factors and external factors such as tarbiyah *Rabānī*, Quranic education, expertise *lughāwī*, perception and understanding of the verses of the Quran and extraordinary government support Abbasid undivided are important factors popularise Shafi'i as the leader of *mufasssīr*. Using the method of qualitative analysis, the analysis on Imam Shafi'i's interpretation and its practice among Malaysian Muslims is found in this research. Instead of explaining the interpretation on several chosen issues such as 'solat,' 'zakat' and 'wakaf,' research pertaining to the interpretation of this chosen courses also consider the history of the practice, custom and culture, previous research facts as well as the problems and current reality that happens. Interviews of twelve figures including written feedback from several academic figures and religionist are done in order to evaluate and identify the forms of interpretation in that particular course. These figures are known as the most qualified groups to evaluate and analyse the interpretation of these practices in Malaysian Islamic society. The study found that the interpretation practice of Imām Syāfī'ī towards the Muslim community

in Malaysia is significant regarding its position as the official sect in this amazing country, Malaysia. Referring to the findings and analysis showed that the practices among community in certain issues such as the prayer are in line with the interpretation of Imām Syāfi'ī thus the frequent usage of the cultural practices in society for centuries. Selected issues of zakat showed conflicting situation between the interpretation of Imām Syāfi'ī and community practices, progress and modernization have been identified to be the factors that influence the practices. While the Waqf was thriving Muslim community in Malaysia and this field is having a boom implications of Imām Syāfi'ī interpretation which does not give room facilities to achieve the objectives of Waqf itself. With regards to Shafi'i school of thought as being official in the country, it is vital to have Imām Syāfi'ī interpretation as a reference and practice in this Islamic society.

PENGHARGAAN

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Segala puji dan syukur hanya layak dipulangkan kepada Allah SWT yang mengizinkan penulisan ini sampai ke penghujung nokhtah. Dedikasi khusus buat Prof Madya Dr Mustaffa Abdullah atas kesudian menyelia tesis sarjana dan diikuti dengan kali ini penyeliaan tesis kedoktoran. Terima kasih atas kesabaran menyelia, bimbingan berguna, berkongsi idea, tips penuh formula serta iringan doa banyak membantu penulis mengekalkan momentum diri bagi menyempurnakan penulisan ini. Perjalanan menyudahkan penulisan ini adalah semahal jutaan pengalaman pahit manis dalam usaha melakar kemajuan lebih jauh dalam bidang penulisan ilmiah pada masa hadapan.

Titipan penghargaan khusus untuk suami tercinta Haji Agus Lokman Sulam atas keprihatinan seiring sokongan padu sepanjang perjalanan ekspedisi kajian ini, anak-anak mujahid permata hati, Eizat Fathi, Muhammad Ziyad dan Amzar Rujhan yang memahami pergelutan dan komitmen umi untuk mengakhiri penulisan ini. Moga kejayaan ini bisa menyuntik semangat juang antum untuk terus mencipta kejayaan lebih cemerlang. Terima kasih bantuan adik beradik, ibu dan keluarga mertua serta doa ayahanda yang tidak putus-putus mengiringi kejayaan anaknya. Semoga Allah SWT terus melimpahkan rezeki dan keberkatan hidup atas kita semua. Al-Fatihah untuk arwah ibu tercinta.

Sekalung penghargaan kepada tokoh-tokoh akademik dan agamawan Malaysia yang sudi ditemubual, S.S. Tan Sri Dato' Sri Dr. Haji Harussani bin Haji Zakaria, S.S Datuk Murshid Di Raja Dr Juanda bin Jaya, S.S. Dato' Dr. Zulkifli bin Mohamad Al-Bakri, S.S. Tuan Haji Zamri bin Hashim, S.S. Tuan Haji Roslan bin Esa, S.S. Tuan Haji Nor Azamir bin Hj. Alias, Yg. Bhg. Dr. Luqman bin Hj Abdullah, S.F. Tuan Haji Asad bin Awang, S.F. Dr Fathul Bari bin Mat Jahaya, Yg. Bhg. Tuan Haji Haidi bin Sulaiman, Yg. Bhg. Tuan Haji Mohd Hafiz bin Ab Aziz dan Yg. Bhg. Ustazah Hjh Razidah bt Adam.

Jazakunnallah khairal jaza' kepada semua ikhwah akhawat Ipoh, sahabat-sahabat pensyarah IPG Kampus Ipoh serta teman-teman seperjuangan UM. Semoga kajian ini dapat dimanfaatkan oleh semua lapisan pecinta ilmu, pengkaji, penulis serta para penyelidik dalam usaha melanjutkan kajian seterusnya. Mudah-mudahan hasil kajian ini diterima sebagai amal wakaf ilmu dan meletakkannya sebagai mizan pemberat amal pada hari yang tiada naungan lain kecuali naungan Allah SWT. Amin. Wallahu'alam.

Nornajwa Ghazali
B-G-14 Persiaran Lagun Sunway
Alpine Village Apartment
31150 Sunway City, Ipoh, Perak.
najman1971@gmail.com

Institut Pendidikan Guru Kampus Ipoh
31150 Hulu Kinta, Perak.

1 Mac 2018M / 13 Jamadilakhir 1439H

TRANSLITERASI¹

Konsonan

Arab	Roman
ا, ء	a, ʾ
ب	b
ت	t
ث	th
ج	j
ح	ḥ
خ	kh
د	d
ذ	dh
ر	r

Arab	Roman
ز	z
س	s
ش	sh
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	ʿ
غ	gh
ف	f

Arab	Roman
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	w
ي	y
ة	h,t

Vokal

Vokal Pendek	Transliterasi	Contoh	Transliterasi
—	a	قنت	<i>qanata</i>
—	i	سلم	<i>salima</i>
—	u	جعل	<i>ju'ila</i>

Vokal Panjang	Transliterasi	Contoh	Transliterasi
ا, ى	ā	كبرى, باب	<i>bāb , kubrā</i>
ي	ī	وکیل	<i>wakīl</i>
و	ū	سورة	<i>sūrah</i>

Diftong

Diftong	Transliterasi	Contoh	Transliterasi
و —	aw	قول	<i>qawl</i>
ي —	ay	خير	<i>khayr</i>
و —	uww	قوة	<i>quwwah</i>
ي —	iy, ī	عربي	<i>‘arabiy/ī</i>

Contoh Penggunaan Pedoman Transliterasi

¹ Panduan Penulisan Ilmiah, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Edisi Ketiga. Kuala Lumpur : Pejabat Ijazah Tinggi, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Bil	Perkara	Contoh	
1.	Alif “ا” dan waw “و” sebagai vokal tidak perlu diromanisasikan.	أولئك	<i>ulā’ik</i>
		قالوا	<i>qālū</i>
2.	Tanda (-) mewakili vokal “a” panjang yang dimansuhkan.	موسى	Mūsā
		عيسى	Isā
3.	Alif “ا” hendaklah diromanisasikan sebagai “a” jika berfungsi sebagai vokal panjang.	قال	<i>qāl</i>
		الإسلام	<i>al-Islām</i>
4.	Wāw “و” hendaklah diromanisasikan sebagai “w” jika berfungsi sebagai konsonan, sama ada di awal, tengah atau akhir kalimah.	ويل	<i>wayl</i>
		حلوى	<i>ḥalwā</i>
5.	Wāw “و” hendaklah diromanisasikan sebagai “u” jika berfungsi sebagai vokal panjang.	صورة	<i>ṣūrah</i>
		وقوف	<i>wuqūf</i>
6.	Wāw “و” hendaklah diromanisasikan sebagai “aw” jika berfungsi sebagai diftong.	أولى	<i>awlā</i>
		خوف	<i>khawf</i>
7.	Yā “ي” hendaklah diromanisasikan sebagai ‘y’.	يحيى	Yahyā
		قيل	<i>qīl</i>
8.	Yā “ي” hendaklah diromanisasikan sebagai ‘i’ jika berfungsi sebagai vokal panjang.	إيمان	īmān
		في	<i>fī</i>
9.	Yā “ي” hendaklah diromanisasikan sebagai ‘ay’ jika berfungsi sebagai diftong.	أينما	<i>ainamā</i>
		شئ	<i>shay’</i>
10.	Alif maqṣūrah “ى” hendaklah diromanisasikan sebagai ‘ā’ jika berfungsi sebagai vocal panjang.	صغرى	<i>sughrā</i>
		دعوى	<i>da’wā</i>
		المأوى	<i>ma’wā</i>
11.	Hamzah “ء” hendaklah diromanisasikan sebagai “a”, atau “u” mengikut bunyi.	أبرار	<i>abrār</i>
		إن	<i>inna</i>

12.	Hamzah “ء” hendaklah diromanisasikan sebagai (‘) jika hidup atau mai atas sesuatu konsonan atau diftong.	أكبر	<i>akbar</i>
		أمرت	<i>umirtu</i>
13.	Aliff mādḍah “آ” yang terdapat pada awal atau tengah kata hendaklah ditransliterasikan sebagai a.	آخر	<i>ākhar</i>
		آمين	<i>āminīn</i>
14.	Shaddah “ ʿ ” atas wāw hendaklah diromanisasikan sebagai “aww” jika berada selepas konsonan berbaris <i>fathah</i> dan berfungsi serentak sebagai diftong dan konsonan.	أول	<i>awwal</i>
		تواب	<i>tawwāb</i>
15.	Shaddah “ ʿ ” atas wāw hendaklah diromanisasikan sebagai “aww” jika berada selepas konsonan berbaris <i>ḍammah</i> dan berfungsi serentak sebagai konsonan.	قوة	<i>quwwah</i>
		عدو	<i>‘aduww</i>
16.	Shaddah “ ʿ ” atas yā hendaklah diromanisasikan sebagai “iyy” jika berada selepas konsonan berbaris <i>kasrah</i> dan berfungsi serentak sebagai vokal panjang dan konsonan.	هدية	<i>hadiyyah</i>
		العربية	<i>al-‘arabiyyah</i>
17.	Shaddah “ ʿ ” atas yā hendaklah diromanisasikan sebagai “ī” jika berada selepas konsonan berbaris <i>kasrah</i> di akhir kalimah.	اخروي	<i>ukhrawī</i>
		القرضاوي	<i>Al-Qaraḍāwī</i>
18.	Shaddah “ ʿ ” atas yā hendaklah diromanisasikan sebagai “ayy” jika berada selepas konsonan berbaris <i>fathah</i> dan berfungsi serentak sebagai diftong dan konsonan.	سيدة	<i>sayyidah</i>
		غي	<i>ghayy</i>
19.	Shaddah “ ʿ ” atas huruf konsonan hendaklah diromanisasikan dengan menulis huruf tersebut sekali lagi.	ربنا	<i>Rabbanā</i>
		ثم	<i>thumma</i>

20.	Alif lām hendaklah diromanisasikan sebagai “al” sama ada bagi lām shamsiyyah atau qamariyyah dan dihubungkan dengan kalimah induk dengan tanda sempang (-). Dalam pada itu, “a” dalam “al” tidak menerima hukum huruf besar menurut buku pedoman umum ejaan Bahasa Melayu. Sebaliknya hukum huruf besar terpakai kepada huruf pertama kalimah induk.	الامتحان	<i>al-imtihān</i>
		المكية	<i>al-makkiyyah</i>
21.	<i>Tā’ al-marbūṭah</i> di akhir kalimah hendaklah diromanisasikan dengan “h” jika kalimah itu bermula dengan al- atau menjadi kalimah terakhir dalam sesuatu ayat.	المكتبة الوهابية	<i>Al-Maktabah al-Wahbah</i>
		الرسالة العلمية	<i>al-risālah al-‘ilmiyyah</i>
22.	<i>Tā’ al-marbūṭah</i> di akhir kalimah hendaklah diromanisasikan dengan “t” jika selepasnya kalimah itu bermula dengan al-.	مشكاة المصابيح	<i>Mishkāṭ al-Maṣābīḥ</i>
		تحفة الأحمدي	<i>Tuḥfat al-Aḥwadhī</i>
23.	Tanwin hendaklah diromanisasikan mengikut ejaan, bukan sebutan.	إنسان	<i>Insān</i>
		حي	<i>‘ayn</i>
24.	Kalimah Bahasa Arab yang telah menjadi sebutan umum Bahasa Melayu hendaklah dieja mengikut Bahasa Melayu. Semua kalimah Bahasa Arab, Inggeris atau bahasa asing hendaklah diitalik kecuali nama khas.		
25.	Kata nama khas hendaklah diromanisasikan dengan mengambil kira penggunaan huruf besar seperti kaedah ejaan Bahasa Melayu.	محمد	Muḥammad
		أبو بكر	Abū Bakr

JADUAL KANDUNGAN

ABSTRAK	iii
<i>ABSTRACT</i>	iv
PENGHARGAAN	v
JADUAL KANDUNGAN	xi
PANDUAN TRANSLITERASI	xiii
SENARAI SINGKATAN	xvi

BAB PENDAHULUAN

1.0	Pengenalan	1
1.1	Latar Belakang Kajian	3
1.2	Huraian Istilah	7
1.3	Masalah Kajian	9
1.4	Soalan Kajian	14
1.5	Objektif Kajian	15
1.6	Kepentingan Kajian	15
1.7	Skop Dan Limitasi Kajian	19
1.8	Tinjauan Kajian Literatur	20
1.9	Sistematika Penulisan	39
1.10	Metodologi Penyelidikan	41

BAB 1 PERKEMBANGAN TAFSIR AL-QURAN ZAMAN IMĀM SYĀFI'Ī

1.0	Pengenalan	51
1.1	Tafsir al-Quran Pada Zaman Imām Syāfi'ī	52
1.2	Penyusunan dan Pembukuan Ilmu Tafsir Zaman Imām Syāfi'ī	56
1.3	Metodologi Pentafsiran Zaman Imām Syāfi'ī	62
1.4	Polemik <i>Fuqahā'</i> Dalam Pentafsiran Ayat Hukum Zaman Imām Syāfi'ī	66
1.5	Ketokohan Imām Syāfi'ī Dalam Dunia Keilmuan	70
1.5.1	Profil Imām Syāfi'ī	71
1.5.2	Keilmuan Dalam Bidang al-Quran, Hadith Dan Fekah	74
1.5.3	Ekspedisi Ilmiah	76
1.5.4	Kewafatan Imām Syāfi'ī	78
1.6	Latar Belakang Karya <i>Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī</i>	81
1.6.1	Penyusunan Dan Persembahan <i>Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī</i>	82
1.6.2	Sumber-Sumber Rujukan	86
1.7	Keutamaan Dan Sumbangan Tafsir Imām Syāfi'ī	88
1.8	Kesimpulan	97

BAB 2 METODOLOGI PENTAFSIRAN AYAT DAN *ISTINBĀṬ* HUKUM IMĀM SYĀFI'Ī

2.0	Pengenalan	99
2.1	Konsep Umum Pentafsiran Ayat Hukum	100
2.2	Sumber-Sumber Tafsiran Imām Syāfi'ī	104
2.2.1	Sumber Wahyu	106
2.2.2	Sumber Hadith	114

2.2.3	Sumber Ijmak	120
2.2.4	Sumber Qiyas	127
2.2.5	Sumber Para Sahabat	133
2.2.6	Sumber Pendapat Para Imam Tabiin	137
2.2.7	Sumber Bahasa Dan Kesusasteraan Arab	141
2.3	Konsep Dan Elemen Pemikiran Fiqh Dalam Tafsiran Imām Syāfi'ī	147
2.3.1	<i>Istinbāṭ</i>	148
2.3.2	<i>Istidlāl</i>	151
2.3.3	<i>Maḥūm Mukhālafah</i>	153
2.3.4	<i>Iḥtiyāṭ</i>	157
2.3.5	<i>Ẓāhir al-Naṣ</i>	159
2.3.6	<i>Qawā'id Fiqhiyyah</i>	161
2.4	Aspek Lain Dalam Tafsiran Imām Syāfi'ī	163
2.5	Kesimpulan	176

BAB 3 TAFSIRAN DAN ISTINBĀṬ HUKUM IMĀM SYĀFI'Ī DALAM ISU SOLAT, ZAKAT DAN WAKAF SERTA PENGAMALANNYA DALAM MASYARAKAT ISLAM MALAYSIA

3.0	Pengenalan	178
3.1	Tafsiran Dan <i>Istinbāṭ</i> Hukum Imām Syāfi'ī Dalam Isu Solat	181
3.1.1	<i>Mulāmasah</i>	183
3.1.2	<i>Talaffuẓ al-Niyyat</i> Dan Lafaz Takbir	188
3.1.3	Bacaan <i>Basmalah</i>	193
3.1.4	Bacaan <i>Ta'mīn</i>	198

3.1.5	Bacaan <i>Qunūt</i>	200
3.1.6	Bacaan Zikir Dan Doa	203
3.2	Tafsiran dan <i>Istinbāt</i> Hukum Imām Syāfi’ī Dalam Isu Zakat	207
3.3	Tafsiran dan <i>Istinbāt</i> Hukum Imām Syāfi’ī Dalam Isu Wakaf	217
3.4	Amalan Keagamaan Masyarakat Islam Malaysia	229
3.5	Amalan Masyarakat Dalam Isu-Isu Berkaitan Solat	225
3.5.1	Isu <i>Mulāmasah</i>	232
3.5.2	Isu <i>Talaffuz al-Niyyat</i> Serta Memanjangkan Lafaz Takbir	239
3.5.3	Isu Membaca <i>Basmalah</i>	245
3.5.4	Isu Membaca <i>Ta’mīn</i>	248
3.5.5	Isu Membaca <i>Qunūt</i>	249
3.5.6	Isu Zikir Dan Doa Selepas Solat	254
3.6	Amalan Masyarakat Malaysia Dalam Isu-Isu Zakat	259
3.7	Amalan Masyarakat Malaysia Dalam Isu-Isu Wakaf	266
3.8	Kesimpulan	273
BAB 4	ANALISIS TAFSIRAN ISU-ISU SOLAT, ZAKAT, WAKAF DAN AMALANNYA DALAM MASYARAKAT ISLAM MALAYSIA	
4.0	Pengenalan	274
4.1	Analisis Tafsiran Dan <i>Istinbāt</i> Hukum Isu-Isu Solat Dan Pengamalannya Dalam Masyarakat Islam Malaysia	297
4.2	Analisis Tafsiran Dan <i>Istinbāt</i> Hukum Isu-Isu Zakat Dan Pengamalannya Dalam Masyarakat Islam Malaysia	291
4.3	Analisis Tafsiran Dan <i>Istinbāt</i> Hukum Isu-Isu Wakaf Dan Pengamalannya Dalam Masyarakat Islam Malaysia	295
4.4	Faktor-Faktor Yang Menyumbang Kepada Bentuk Amalan Keagamaan	299

Keagamaan Umat Islam Malaysia

4.5	Latar Belakang Pendidikan Dan Sosio Budaya Kehidupan Mempengaruhi Bentuk Tafsiran Imām Syāfi'ī	314
4.6	Keutamaan Dan Ketinggian Nilai Tafsiran Imām Syāfi'ī Sebagai Sumber Rujukan	317
4.6	Kesimpulan	319

BAB 5 : KESIMPULAN DAN PENUTUP

5.0	Pengenalan	320
5.1	Kesimpulan Dan Saranan	322
5.2	Penutup	333

SENARAI SINGKATAN

SWT	Subḥānahu wa Ta'ālā
SAW	ṢallaAllāhu 'alaihi wasallam
RA	Raḍiya Allah 'anhu
KRWJ	Karram Allāhu Wajhah
AS	'Alayh al-Salam
Terj.	Terjemahan
Hlm.	Halaman
Hj.	Haji
S.S.	Ṣāḥib al-Samāḥah
S.F.	Ṣāḥib al- Al-Fāḍilah
A.F.	Al-Fāḍil
H	Hijrah
M	Masihi
HR	Hadith Riwayat
APIUM	Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya
DBP	Dewan Bahasa Dan Pustaka
Bil.	Bilangan
Cet.	Cetakan
Dr.	Doktor
YDP	Yang Di Pertua
PAS	Parti Islam Semalaysia
ed.	Editor (penyunting)

<i>et.al</i>	Lebih dari seorang penulis
Ibn	Ibnu
jld.	Jilid
no.	Nombor
Terj.	Terjemahan
<i>ibid.</i>	Ibidem : Rujukan Sebelum
<i>op.cit.</i>	Opera citato : Rujukan Berselang
Prof.	Professor
RA	Raḍīya Allāh ‘anhu
Sdn. Bhd.	Sendirian Berhad
t.t	Tanpa Tarikh
t.t.p.	Tanpa Tempat Penerbitan
DYMM	Duli Yang Maha Mulia
JAKIM	Jabatan Kemajuan Islam Malaysia
USM	Universiti Sains Malaysia
UKM	Universiti Kebangsaan Malaysia
KUIS	Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor
KPP	Ketua Penolong Pengarah
H	Hijriyyah
J	Jilid / Juzuk
Sdn. Bhd.	Sendirian Berhad
HR	Hadith Riwayat
Ybhg.	Yang Berbahagia

BAB : PENDAHULUAN

1.0 PENGENALAN

Tafsir ayat hukum atau *tafsīr āyāt al-aḥkām* merupakan salah satu pendekatan dalam mentafsirkan ayat-ayat al-Quran. Ia tumbuh dan berkembang sejak zaman Rasulullah SAW. Tafsiran ini berorientasikan perbahasan bidang fekah dan cabang-cabangnya menurut pendapat para imam mazhab.

Keperluan terhadap corak pentafsiran ayat hukum menjadi suatu perkara yang pasti. Manifestasi tuntutan perubahan sosial dinamika kehidupan umat Islam telah mendorong kepada munculnya corak pentafsiran ayat al-Quran yang lebih kompleks. Bidang pentafsiran ayat hukum dilihat amat penting untuk menyelaraskan makna dan pengertian ayat mengikut keperluan manusia yang berubah-ubah. Syeikh Muḥammad al-Ghazālī menyatakan bahawa zat al-Quran secara tekstual tidak mengalami sebarang perubahan, tetapi tafsiran terhadap teks al-Quran yang sering berubah-ubah.¹ Kenyataan ini sekaligus menunjukkan betapa dinamikanya al-Quran kerana bentuk-bentuk pentafsiran dapat diselaraskan dengan keperluan zaman. Firman Allah SWT :

سَنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ

Surah Fuṣṣilat 41:53

Terjemahan : Kami akan perlihatkan kepada mereka tanda-tanda kekuasaan Kami di merata-rata tempat (dalam alam yang terbentang luas ini) dan pada diri mereka sendiri, sehingga ternyata jelas kepada mereka bahawa al-Quran adalah benar.

¹Muḥammad al-Ghazālī, *Kaifa Nata'āmul ma'a al-Qur'ān*, (Kaherah : Nahdzh Miṣr li al-Ṭabā'ah wa al-Tauzi' wa al-Nasyr, 2005), 25.

Imām Syāfi'ī adalah tokoh ulama yang terlibat secara langsung dalam mencorakkan perkembangan tafsir al-Quran pada zaman beliau. Kepesatan perkembangan dakwah Islam dan suburnya proses ijtihad dalam kalangan *firqah* pelbagai mazhab ketika itu menuntut kepada suatu bentuk pentafsiran baru semata-mata untuk memenuhi keperluan dan menyelesaikan masalah ummah yang tidak berlaku pada zaman Rasullulah SAW dan sahabat. Suasana ini memperlihatkan kecenderungan Imām Syāfi'ī lebih mengutamakan pentafsiran ayat hukum berbanding dengan ayat lain kerana ayat hukum berkait secara langsung dengan amalan hukum dan pegangan umat Islam.

Usaha-usaha menghasilkan karya pentafsiran ayat hukum telah lama dilakukan oleh *mufasssir* terdahulu. Secara umumnya, kupasan dan perbahasan dalam pentafsiran ayat hukum adalah selari dengan perbahasan fekah sesebuah latar belakang mazhab tertentu. Imām Syāfi'ī turut menonjolkan metodologi huraian pentafsiran ayat hukum yang berpaksikan kepada dasar dan asas-asas yang dibina dalam mazhab Syafie.

Kajian ini memfokuskan *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* sebuah karya yang menghimpunkan khazanah pentafsiran Imām Syāfi'ī daripada pelbagai karya. Usaha menyatukan bahan-bahan tafsir ini telah dilakukan dan ditaḥqīq oleh Aḥmad Muṣṭafa Al-Farrān sebagai tajuk tesis kedoktoran beliau di Universiti al-Qur'ān al-Karīm wa al-Dirāsāt al-Islamiyyah di Sudan. Bagi penulis, usaha-usaha menghimpun dan mentaḥqīq bahan-bahan ini adalah satu usaha besar yang telah dilakukan Aḥmad Muṣṭafa Al-Farrān dalam konteks memelihara keaslian tafsiran kalam Allah SWT.

Penyusunan karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* secara tidak langsung menonjolkan personaliti Imām Syāfi'ī sebagai tokoh *mufasssir*. Elemen kesederhanaan yang menjadi

asas dan dasar utama dalam pentafsiran beliau telah membentuk sebuah mazhab agung yang berjaya menyatukan kehidupan umat Islam dalam beragama, baik kehidupan peribadi mahupun kehidupan sosial. Faktor kesederhanaan ini menyebabkan mazhab ini mudah diterima oleh umat Islam khususnya penduduk di negara-negara timur seperti Malaysia, Indonesia, Thailand, Kemboja, Filipina dan lain-lain.²

1.1 LATAR BELAKANG KAJIAN

Umum mengetahui bahawa profil Imām Syāfi'ī amat sinonim dengan kepakaran beliau sebagai ahli fikih, *mujtahid* dan pengasas kepada dasar-dasar ilmu Usul Fekah³. Penulisan dan kajian berkaitan peranan dan sumbangan beliau dalam bidang fekah sangat dominan, secara tidak langsung menyebabkan kepakaran dan kehebatan beliau dalam bidang tafsir kurang menyerlah, tambahan pula hasil penulisan dan penyelidikan berkaitan Imām Syāfi'ī dalam bidang tafsir amat terbatas dan sukar ditemui secara khusus, sebagai contoh, penulisan Tarikuddin bin Haji Hassan (2011) dalam karyanya *Imam Syafie* setebal 244 halaman, menceritakan panjang lebar riwayat perjalanan hidup dan ketokohan Imām Syāfi'ī, sementara kepakaran Imām Syāfi'ī dalam bidang tafsir

² Perkembangan mazhab beliau sama pesat dengan perkembangan mazhab Hanafi yang merupakan mazhab yang tertua dan terawal berkembang ke serata pelusuk dunia. Lihat Tarikuddin bin Haji Hassan, *Imam Asy-Syafie* (Johor Bharu : Perniagaan Jahabersa, 2011), 1.

³ Menurut Dr Rahimin Affandi, walaupun Imām Syāfi'ī digelar sebagai arkitek utama ilmu Usul Fekah yang dapat membantu seseorang *fuqahā'* melakukan usaha-usaha ijtihad, tetapi pada dasarnya kaedah ilmu Usul Fekah ini telah wujud dan diamalkan secara meluas oleh kebanyakan *fuqahā'* dalam tempoh masa yang lebih awal lagi. Sebaliknya sumbangan Imām Syāfi'ī adalah menerang dan menyusunnya secara sistematik berbanding dengan *fuqahā'* sebelumnya. Dr Rahimin Affandi Abdul Rahim, *Fiqh Malaysia : Suatu Tinjauan Sejarah, dalam Fiqh Malaysia Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini* (Kuala Lumpur : Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2000), 21.

hanya disentuh sedikit sahaja sedangkan pengiktirafan terhadap daya faham Imām Syāfi’ī terhadap al-Quran telah mendapat pengiktirafan ramai para ulama.⁴

Kajian terhadap tafsir ayat hukum Imām Syāfi’ī akan menyentuh secara khusus sebuah susunan karya tafsir Imām Syāfi’ī bertajuk “*Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*”. Karya ini terpilih untuk dijadikan fokus kajian kerana jumlah tafsiran Imām Syāfi’ī dalam karya ini menjangkau lebih daripada 745 potongan ayat-ayat al-Quran dan didominasi oleh tafsiran ayat-ayat hukum,⁵ karya ini dicetak pada tahun 2006 dan belum terdapat mana-mana pengkaji melakukan penerokaan ilmiah terhadap karya tafsir ini. Kajian ini penting untuk menjelaskan pemilihan sumber dan metode pentafsiran Imām Syāfi’ī, sekaligus menghasilkan huraian tafsiran dan hukum hakam tertentu.

Faktor-faktor kecemerlangan Imām Syāfi’ī dalam bidang pentafsiran al-Quran telah dikenal pasti, pengalaman menjalani kehidupan di perkampungan Banī Huzaīl amat membantu Imām Syāfi’ī menguasai bahasa Arab asli dengan fasih serta mampu menghafaz sebahagian besar daripada syair-syair Arab. Kemahiran ini amat membantu beliau memahami makna-makna al-Quran dengan lebih tepat. Selain memiliki ketajaman akal yang luar biasa, sikap suka mengembara juga menyebabkan pelbagai ilmu terhimpun di dada beliau, manakala faktor berguru dengan ramai ulama *mufasssir* pula telah menjadikan daya faham Imām Syāfi’ī begitu besar dalam memahami kaedah-

⁴ Pengiktirafan dan pujian ulama terhadap kepakaran Imām Syāfi’ī dalam bidang tafsir dapat dilihat pada kata-kata para ulama, antaranya ialah kalam Abū Ḥasān al-Ziyādī, beliau berkata : “Aku tidak pernah melihat seseorang yang lebih pandai dalam masalah *maāni al-Qur’ān* dan *‘ibārāt al-Qur’ān*, disertakan dengan dalil-dalil penguat baik dengan syair dan kajian bahasa melebihi Imām Syāfi’ī”. Aḥmad bin Mustafā al-Farrān, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī* (Riyad : Dār al-Tadmuriyyah, 2006), j1, 140.

⁵ *Ibid.*, 12.

kaedah pentafsiran al-Quran, seterusnya mampu menginterpretasi ayat al-Quran dengan betul dan menepati kehendak serta maksud yang sebenarnya.⁶

Imām Syāfi'ī memiliki prinsip-prinsip dan dasar pegangan tersendiri dalam *manhaj* pentafsiran al-Quran. Asas-asas yang telah dibina oleh beliau amat penting untuk dihurai dan diperhalusi kerana ia akan menjelaskan kepada kita pendirian umum beliau terhadap tafsiran ayat-ayat hukum yang akan dibincangkan secara khusus dalam kajian ini. Kajian berkaitan metodologi pentafsiran karya ini masih belum dilakukan oleh mana-mana pengkaji walaupun sebahagian besar daripada koleksi tafsiran ini memang telah menjadi rujukan pihak-pihak berkenaan dalam proses penentuan hukum hakam di Malaysia.

Umum memaklumi bahawa perundangan negara Malaysia telah meletakkan mazhab Syafie sebagai mazhab rasmi⁷ negara sekaligus tafsiran Imām Syāfi'ī berperanan penting⁸ membimbing dan memandu masyarakat Islam Malaysia dalam melaksanakan tuntutan-tuntutan agama. Namun begitu, manifestasi kepesatan pembangunan dan arus kemodenan Malaysia sedikit sebanyak mengalih pandangan

⁶ Muḥammad Abū Zuhrah, *Al-Syāfi'ī Ḥayātuhu wa 'Aṣruhu Ārāuhu wa Fiqhuhu* (Kaherah : Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1948), 30.

⁷ Berdasarkan sejarah, negeri Melayu menetapkan mazhab Syafie sebagai amalan fatwa dan mahkamah. Ia diterima pakai sejak zaman penjajahan, kecuali negeri Perlis yang tidak mengikat, mazhab Syafie diguna pakai di Perlis dan peruntukan pengecualian boleh diterima jika mazhab Syafie tidak dapat memenuhi keperluan. Ini asas pemikiran yang kita warisi. Abdul Halim El-Muhammady, Naib Presiden Wadah Pencerdasan Umat (WADAH) dalam Wacana Nadwah Mazhab Syafie Dalam Masyarakat Melayu anjuran bersama Wadah Pencerdasan Umat (WADAH), Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM) dan Persatuan Kebangsaan Pelajar Islam Malaysia (PKPIM), 12 November 2014.

masyarakat yang berkehendakkan kepada tafsiran-tafsiran baru yang mampu merungkai dan menyelesaikan *maṣlahah* semasa. Kenyataan ini disokong oleh Mahmood Zuhdi yang menyatakan bahawa era pembangunan yang dialami oleh Malaysia hari ini banyak menimbulkan persoalan hukum baru yang bersifat setempat dan semasa termasuklah aspek fizikal, material, moral dan spiritual.⁹ Ini menunjukkan kepesatan pembangunan dan arus kemodenan memberi kesan terhadap tafsiran Imām Syāfi'ī yang menjadi rujukan sekian lama, keadaan ini sekaligus membuka ruang kepada penerimaan tafsiran selain mazhab Syafie yang berkemungkinan lebih mudah untuk dipraktikkan selaras dengan perkembangan semasa.

Huraian pentafsiran karya ini pastinya mempunyai kaitan langsung dengan kehidupan beragama masyarakat Islam Malaysia yang menjadikan mazhab Syafie sebagai pegangan dan rujukan dalam masalah hukum hakam. Sehubungan dengan itu, penulisan ini akan mengkaji sejauh mana kandungan tafsiran Imām Syāfi'ī menjadi amalan dan pegangan masyarakat Islam Malaysia. Bagi menjayakan kajian ini, data-data berkaitan topik terpilih yang merangkumi bidang ibadah dan muamalat akan dikumpul dan dianalisa bagi menghasilkan sebuah kajian yang dapat memberi penjelasan terhadap realiti amalan masyarakat Islam berasaskan kepada tafsiran Imām Syāfi'ī.

⁹ Mahmood Zuhdi Hj Ab. Majid, *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun* dalam *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun* (Kuala Lumpur : Unit Penerbitan, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2001), 1.

1.2 HURAIAN ISTILAH

Tajuk yang menjadi fokus kajian penulis ialah “*Tafsir Ayat Dan Istinbāt Hukum Imām Al-Syāfi’ī Serta Pengamalannya Dalam Masyarakat Islam Di Malaysia*”.

Sepanjang merintis kajian ini, beberapa istilah yang terkandung dalam tajuk ini dikenal pasti memerlukan kepada huraian dan penjelasan.

“*Tafsir Ayat*” yang dimaksudkan dalam kajian ini ialah tafsir ayat-ayat al-Quran merangkumi ayat-ayat hukum sahaja yang menjadi prioriti dalam tafsiran Imām Syāfi’ī, ia juga dikenali dengan *tafsīr āyat al-aḥkām*¹⁰ kerana tafsiran ini memfokuskan himpunan perbahasan dan tafsiran khusus membincangkan tafsiran ayat yang mengandungi hukum hakam berkaitan persoalan hukum hakam fekah. Selain daripada itu, *tafsīr āyat al-aḥkām* turut di sebut sebagai *tafsīr al-fuqahā’* kerana mempunyai kaitan langsung dengan ayat-ayat hukum dalam bidang ilmu fiqh yang semestinya mendapat perhatian utama daripada para *fuqahā’*.¹¹

Tafsir ayat yang dimaksudkan dalam kajian ini adalah merujuk kepada susunan karya tafsir Imām Syāfi’ī yang bertajuk “*Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*”, karya ini merupakan sebuah koleksi besar susunan bahan tafsiran Imām Syāfi’ī dan penjelasan

¹⁰ Menurut Zulkifli Mohd Yusoff terdapat tiga metode dalam kupasan terhadap ayat hukum. Pertama, pengarang melakukan kupasan mengenai hukum apabila ada kesesuaian ditemui di mana-mana tempat sewaktu sewaktu mereka melakukan tafsir terhadap keseluruhan ayat-ayat al-Quran. Kedua, pengarang mengikuti turutan surah dalam al-Quran dalam mengenalpasti ayat-ayat hukum yang mahu dihuraikan dan meninggalkan ayat yang dirasakan tidak berkaitan dengan permasalahan hukum. Ketiga, pengarang mengikut turutan bab-bab dalam kitab Fekah. Metode pertama dan kedua banyak digunakan, sementara metode ketiga hampir tidak ditemui melainkan pada karya Abū Ja’far al-Ṭahāwī. Lihat Zulkifli Mohd Yusoff, *Tafsir Ayat Ahkam*, Selangor : PTS Darul Furqan Sdn. Bhd., 2011), v.

¹¹ Humaedi, *Metodologi Pentafsiran Ayat Hukum al-Baghāwī Dalam Ma’ālim al-Tanzīl*, Ijazah Sarjana Usuluddin, Jabatan Al-Quran Dan Al-Hadith (Kuala Lumpur : Universiti Malaya, 2006), 71.

berkaitan karya ini akan dibincangkan pada bab 2. Selain tafsiran ayat hukum, karya ini juga membahaskan tafsiran ayat-ayat akidah, akhlak, sosial dan sirah yang tidak termasuk dalam perbahasan kajian ini. Namun begitu, bagi melengkapkan kajian ini, rujukan terhadap karya-karya fiqh mazhab Syafie lain turut digunakan bagi membantu meluaskan perbahasan dalam kajian ini.

Kalimah *istinbāt* pula merupakan *masdar* daripada perkataan *استنبط, يستنبط*, *استنباطا*, *Qāmūs al-Muḥīṭ* menerangkan *istinbāt* dengan makna “menzahirkannya setelah tersembunyi (أظهره بعد خفاء واختراعه).”¹² *Istinbāt Hukum Imām Al-Syāfi’ī* yang dimaksudkan dalam kajian ini adalah hukum hakam bidang solat, zakat dan wakaf yang diputuskan oleh Imām Al-Syāfi’ī melalui proses *istinbāt* hukum.

“*Amalan*” pula ditakrifkan oleh *Kamus Dewan* sebagai melakukan sesuatu dengan mengamalkan, melaksanakan dan mempraktikkan sesuatu sebagai suatu kebiasaan atau tabiat.¹³ “*Pengamalannya Dalam Masyarakat Islam Di Malaysia*” yang dimaksudkan dalam kajian ini adalah merujuk kepada kebiasaan beberapa bentuk amalan terpilih yang sering dipraktikkan oleh masyarakat Islam di Malaysia. Pengamalan terpilih dalam kajian ini termasuklah amalan solat, puasa, zakat, wakaf dan lain-lain berasaskan kepada tafsiran Imām Syāfi’ī dan tafsiran para *fuqahā’ Syāfi’iyyah*

¹² Muḥammad bin Y’aqūb bin Muḥammad bin Ibrāhīm, *Qāmūs al-Muḥīṭ* (Kaherah : Maktabah wa Maṭba’at al-Bābī al-Ḥalabī, 1985), 564.

¹³ Pusat Rujukan Persuratan Melayu, dicapai pada 30 Oktober 2012, <http://prpm.dbp.gov.my/search.aspx?k=amal>.

yang mendokong tafsiran Imām Syāfi'ī itu sendiri. Huraian berkaitan pengamalan ini akan dibahasakan dengan mendalam pada bab 3.

Kajian ini akan menggunakan istilah **beliau** merujuk kepada Imām Syāfi'ī sebagai pemilik khazanah tafsir ini, istilah **pengarang** pula di sandarkan kepada Aḥmad Muṣṭafā al-Farrān selaku penyusun karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, manakala istilah **penulis** pula disandarkan kepada pengkaji yang menjalankan penyelidikan ini.

1.3 MASALAH KAJIAN

Kajian berkaitan sejarah perkembangan tafsir pada zaman tabi tabiin banyak dibincangkan dalam pelbagai bentuk penulisan tanpa menampilkan Imām Syāfi'ī secara khusus sebagai seorang *mufasssir*. Pengkajian sejarah ini kebiasaannya akan membincangkan perkembangan tafsir pada zaman tabi tabiin¹⁴ secara umum dengan mengkedepankan tokoh-tokoh *mufasssir* seperti Muqātil bin Sulaymān (M150H) Yazīd bin Hārūn al-Silmī (M206H), Sufyān bin 'Uyaynah (M198H), Rūḥ bin 'Ībadah al-Qaysī (M207H), Syu'bah bin al-Ḥajjāj (M160H), Sufyān bin Sa'īd al-Thaurī (M161H), Wakī' bin al-Jarrāḥ (M197H) dan lain-lain.¹⁵ Sebagai pengasas kepada

¹⁴ Zaman perkembangan tafsir pada zaman tabi tabiin juga dikenali dengan zaman *tadwīn* bermula pada akhir pemerintahan Bani Umayyah atau awal zaman pemerintahan Bani Abbasiyyah. Zaman ini merupakan fasa penyusunan ilmu yang disusun mengikut bidang-bidang tertentu. Penyusunan ilmu bidang al-Quran dan al-Hadith terpisah dengan penyusunan yang lebih khusus. Ilmu-ilmu al-Quran seperti ilmu Tafsir, Qiraāt, 'Ijāz al-Qur'ān, Asbāb al-Nuzūl dan lain-lain juga turut berkembang dan membentuk pengkhususan yang tersendiri. Mannā'al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Maktabah Wahbah : Kaherah, 1988), 334.

¹⁵ 'Abd Allah Ṣyāḥātah, *'Ulūm al-Tafsīr* (Dār al-Shurūq : Kaherah, 2001), 19.

mazhab Syafie, kemasyuran Imām Syāfi'ī sebagai *mujtahid* fekah lebih menyerlah berbanding kemasyurannya sebagai *mufasssir*. Kepakaran dalam bidang fekah pula adalah signifikan dengan kepakaran bidang tafsir kerana selain hadith, pemahaman terhadap tafsirlah yang membawa kepada pembentukan hukum hakam dalam fekah. Kehebatan bidang tafsir ini perlu ditampilkan secara ilmiah, justeru menzahirkan sumbangan beliau terhadap bidang tafsir pada zaman tersebut. Usaha-usaha ini bukan sahaja memajukan perkembangan ilmu tafsir pada zamannya, tetapi ia turut di manfaatkan generasi kemudian khususnya masyarakat Islam Malaysia yang menjadikan mazhab Syafie sebagai rujukan dalam amalan keagamaan.

Undang-undang tubuh bagi semua negeri-negeri di Malaysia¹⁶ kecuali Perlis, meletakkan mazhab Syafie sebagai sumber rujukan utama amat membantu mewujudkan keseragaman amalan dan mengharmonikan kehidupan amalan beragama di Malaysia. Walaupun banyak bidang amalan keagamaan telah disediakan garis panduan oleh majlis fatwa negeri, namun masih wujud suasana pertikaman lidah dan perbalahan dalam amalan-amalan tertentu berlanjutan hingga ke hari ini. Ketika kajian ini dijalankan masih berlaku perbalahan dan dakwaan sesat mengenai bacaan qunut dalam solat subuh sedangkan isu ini telah dijelaskan oleh pihak-pihak berautoriti negeri seperti mufti. Senario ini menunjukkan perlunya dilakukan penambahbaikan kefahaman masyarakat melalui pemahaman tafsir dan *istinbāt* hukum Imām Syāfi'ī seperti dalam kajian ini.

¹⁶ Sebagai contoh, di Negeri Perak, bagi mengeluarkan apa-apa fatwa atau memperakukan sebarang pendapat (seksyen 42) atau yang melibatkan perundangan (seksyen 37) hendaklah mengutamakan *qawl* muktamad mazhab Syafie. Rujuk Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Perak), 2004, 57. Mazhab Syafie juga diwartakan sebagai mazhab rasmi Negeri Sembilan seperti yang termaktub dalam Enakmen Pentadbiran Agama Islam, rujuk N. Sembilan, 2003, 112.

Adalah diharapkan penambahbaikan kefahaman masyarakat melalui kajian ini dapat membantu mengukuhkan kefahaman dan meredakan perbalahan sesama umat Islam.

Era kemajuan dan kemodenan Malaysia pula sedikit sebanyak mencabar kedudukan mazhab Syafie sebagai rujukan dalam menangani permasalahan semasa. Kemajuan ini menyebabkan berubahnya pegangan amalan merujuk kepada pandangan selain mazhab Syafie sekiranya penetapan hukum mazhab Syafie yang sedia ada tidak mampu menjana *maṣlaḥah* atau menolak mudarat.¹⁷ Fenomena ini pernah menjadi tajuk perbincangan melalui diskusi ilmiah, dialog dan seminar :

Di Malaysia, mazhab yang menjadi ikutan hampir keseluruhan masyarakat Islam ialah mazhab Syafie. Mazhab ini menjadi sandaran kepada para mufti sejak sekian lama mengeluarkan fatwa. Namun, hakikat yang perlu disedari bahawa keterikatan kepada mazhab Syafie semata-mata dalam mengeluarkan fatwa tidak relevan dalam mendepani isu-isu semasa. Pandangan-pandangan mazhab lain dalam lingkungan *Ahl Sunnah wa al-Jamā'ah* perlu diambil kira dalam sesetengah isu dan permasalahan.¹⁸

Permasalahan baru yang timbul implikasi daripada kemajuan dan peningkatan taraf hidup kadang kala tidak dapat diselesaikan dalam lingkungan pandangan empat

¹⁷ Pada tahun 2020, Malaysia dirancang akan menjadi sebuah negara perindustrian yang maju. Strategi dan kemudahan infrastruktur menyebabkan industri pembuatan dan perkhidmatan giat berkembang berhampiran bandar-bandar besar di seluruh negara. Ini membuka peluang pekerjaan seterusnya menarik penghijrahan penduduk Malaysia dari desa ke bandar, proses imigrasi ini amat jelas kelihatan sehingga kelihatan jumlah kepadatan penduduk bandar semakin padat dan akan lebih padat pada masa hadapan. Kemajuan dan kemodenan hidup di bandar menuntut banyak perbezaan dengan tuntutan kehidupan di desa, di bandar kehidupan lebih pantas, menghabiskan masa dengan kerjaya kerana tuntutan keewangan yang mendesak, masa yang amat terhad, persaingan yang sengit dalam banyak hal serta keselamatan diri dan keluarga yang amat dituntut oleh Islam. Sebagai contoh, seorang isteri terpaksa keluar memenuhi tuntutan kerjaya dengan meninggalkan anak-anak, suami dan pembantu rumah yang duduk serumah yang nyata menimbulkan masalah aurat, pergaulan, layanan dan lain-lain. Idris Awang, Islam Dan Kebudayaan Di Malaysia Hari Ini Dan Masa Hadapan, dalam *Hukum Islam Dan Budaya Tempatan* (Kuala Lumpur : Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2000), 73.

¹⁸ Lokmanulhakim bin Hussain, Felo Fatwa JAKIM, pembentangan Kertas Kerja Multaqa' Ahli-Ahli Jawatankuasa Fatwa Seluruh Malaysia 2014 di TH Hotel & Convention Centre Terengganu.

mazhab. Proses ijtihad pula perlu dilakukan segera bagi memberi jawapan kepada permasalahan yang timbul. Kajian Mohd Faez (2013) mendapati kewajipan membayar zakat pendapatan melalui kaedah qiyas yang dianalogikan daripada kewajipan zakat perniagaan tidak dilakukan menurut kaedah pendalilan yang betul. Lafaz *ماكسبتم* pada Surah al-Baqarah 2:267 hanya ditafsirkan dengan maksud terjemahan “sebarang harta yang diusahakan”, maka gaji wajib dikeluarkan zakat tanpa mentafsirkan ayat tersebut dengan mendalam.¹⁹ Disiplin, metodologi dan kaedah pentafsiran Imām Syāfi’ī seperti situasi ini dapat membantu para alim ulama melakukan tafsiran satu-satu ayat dengan lebih mendalam. Mentafsirkan ayat melalui metode tafsiran Imām Syāfi’ī membantu memudahkan *mufasssir* sampai kepada maksud sebenar satu-satu ayat. Keistimewaan ini dapat dilihat melalui penulisan pada bab 2.

Mutakhir ini wujud fenomena dalam kalangan masyarakat yang ghairah untuk beramal melalui pembacaan dan pemahaman al-Quran dan hadith semata-mata. Setiap hukum yang diketengahkan oleh mazhab fekah akan dipersoalkan sumber dan penggunaan dalilnya. Masyarakat kini mula meragui pandangan para imam mazhab termasuklah pandangan daripada tafsiran Imām Syāfi’ī dan hanya mahu memahami satu-satu hukum terus daripada sumber al-Quran dan hadith, manakala mengambil pandangan para imam mazhab dianggap boleh menjatuhkan pengamal ke dalam banyak perkara bidah kerana menyalahi *naṣ* zahir al-Quran dan hadith.²⁰ Fenomena ini amat

¹⁹ Mohd Faez bin Mohd Shah, *Metode Jawatankuasa Negeri Johor Dalam Menangani Persoalan Semasa: Analisis Fatwa-Fatwa Negeri Johor Dalam Dari Tahun 2000 Hingga 2010*, Jabatan Fiqh Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya : Kuala Lumpur, 2013), 14.

²⁰ Mohd Aizam bin Mas’od, *Diskusi Isu Aqidah Dan Pemikiran Semasa Di Malaysia* (kuala Lumpur : Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2015), 352.

membimbangkan kerana masyarakat awam yang cetek pengetahuan agama akan mengambil tafsiran al-Quran tanpa mendalami *naş-naş* syarak secara halus berdasarkan *manhaj* tafsiran tertentu. Kajian ini dapat menunjukkan kepada masyarakat bahawa segala penetapan dan *istinbāt* hukum hakam dalam mazhab Syafie melalui satu proses tafsiran yang teliti untuk diamalkan biarpun hanya bersumberkan bahasa Arab dan qiyas sebagai dalil. Masyarakat perlu memahami bahawa tafsiran Imām Syāfi'ī memiliki asas-asas yang kukuh untuk dijadikan hujjah berlandaskan kepada beberapa bidang kepakaran yang dikuasai beliau termasuklah bidang bahasa Arab yang diadun dengan pengkajian pengkhususan bidang hadith mampu membuahkan pandangan-pandangan *fiqhi* yang jitu dan bernas.²¹

Pegangan yang menebal masyarakat Islam Malaysia disifatkan oleh Saadan Man et al. (2009) sebagai masyarakat Melayu Islam yang fanatik dengan mazhab Syafie.²² Kecenderungan menebal ini sepatutnya disulami dengan ilmu dan kefahaman yang dapat membantu meyakinkan diri terhadap apa-apa sahaja amalan yang dilakukan. Penulis meyakini bahawa kajian ini mampu meningkatkan kefahaman masyarakat mengenai mazhab Syafie itu sendiri, seterusnya berlumba-lumba meningkatkan amal seiring dengan kefahaman.

²¹ Temubual Dato' Dr. Zulkifli Al-Bakri (Mufti Kerajaan Wilayah Persekutuan, Jabatan Mufti Wilayah Persekutuan), dalam temubual dengan penulis, 7 Ogos 2016.

²² Saadan Man et al., *Kesesuaian Pemikiran Dan Amalan Mazhab Selain Syafi'i Dalam Masyarakat Islam Malaysia : Satu Analisis Awal* (Kuala Lumpur : Jabatan Fiqh Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2012), 76.

1.4 SOALAN KAJIAN

Berdasarkan kepada beberapa senario permasalahan yang dibincangkan, penulis telah mengenal pasti empat persoalan penting yang boleh dijadikan landasan untuk meneruskan kajian ini, iaitu :

1. Benarkan Imām Syāfi'ī memiliki sumbangan yang amat besar dalam sejarah perkembangan dan kemajuan bidang tafsir pada zamannya?
2. Berdasarkan karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, apakah *manhaj* dan sumber-sumber tafsiran yang digunakan oleh Imām Syāfi'ī dalam pentafsiran ayat hukum?
3. Bagaimanakah Imām Syāfi'ī menghuraikan tafsiran ayat-ayat bidang solat, zakat, wakaf serta melakukan istinbāt hukum-hukum berkaitan?
4. Sejauh manakah tafsiran Imām Syāfi'ī dalam dalam isu-isu terpilih bidang solat, zakat dan wakaf menjadi amalan dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia?

Persoalan-persoalan yang tersenarai di atas adalah perkara-perkara utama yang akan dirungkai dan dibahaskan oleh penulis untuk menyempurnakan kajian ini.

1.5 OBJEKTIF KAJIAN

Berdasarkan kepada persoalan yang telah dinyatakan dalam masalah kajian, penulis meletakkan empat objektif utama yang perlu dicapai untuk menyempurnakan kajian ini, di antaranya ialah :

1. Menjelaskan sejarah perkembangan tafsir pada zaman Imām Syāfi'ī serta sumbangan beliau dalam bidang tafsir.
2. Menganalisis *manhaj* tafsir dan *istinbāt* hukum Imām Syāfi'ī dari sudut sumber-sumber tafsiran, pemikiran fiqh dalam tafsir serta keanekaragaman tafsiran melalui karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*.
3. Menghuraikan tafsiran dan *istinbāt* hukum Imām Syāfi'ī dalam isu-isu terpilih bidang solat, zakat, wakaf.
4. Menganalisis tafsiran dan *istinbāt* hukum Imām Syāfi'ī dalam isu-isu terpilih bidang solat, zakat dan wakaf serta pengamalannya dalam masyarakat Islam Malaysia.

1.6 KEPENTINGAN KAJIAN

Bersesuaian dengan mazhab Syafie sebagai mazhab rujukan di Malaysia sayugialah karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* menjadi salah satu daripada rujukan dan sandaran hukum hakam amalan beragama umat Islam di Malaysia. Implikasi kemajuan dan arus

kemodenan yang melanda negara Malaysia kadang kala memerlukan wajah pentafsiran baru dalam isu-isu tertentu bagi membantu menyelesaikan masalah kehidupan umat Islam agar mudah beramal dengan tuntutan-tuntutan agama. Pentafsiran ini memerlukan penelitian rapi agar isu-isu yang timbul selesai berasaskan tafsiran *naṣ -naṣ* terpandu menurut garis panduan kaedah pentafsiran Imām Syāfi'ī. Karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* memaparkan pelbagai bentuk bahan tafsir dan metodologi pentafsiran yang boleh dijadikan sebagai panduan mentafsirkan al-Quran, hal ini akan dibahas lebih lanjut oleh penulis pada bab 2.

Kepentingan kajian ini juga merujuk kepada kegigihan dan penguasaan ilmu Imām Syāfi'ī sebagai pelopor ilmu Usul Fekah dan pengasas kepada ilmu Usul Tafsir. Penggabungan kedua-dua bidang ini dapat dilihat dalam karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* yang dipamerkan secara pentafsiran *mauḍū'ī* mengikut urutan surah dalam al-Quran melalui *ṭarīq* Fekah mengikut bab-bab tertentu. Penggabungan kedua-dua bidang ini menghasilkan satu bentuk tinggalan pentafsiran yang amat bernilai untuk kehidupan umat Islam sejagat.

Isu-isu yang baru timbul sering dimanipulasi oleh pihak-pihak tertentu termasuk berani mengeluarkan fatwa walaupun bukan daripada pihak yang berautoriti. Kebiasaan masyarakat merujuk dengan sumber tafsir di laman-laman web yang tidak berautoriti di internet juga memungkinkan berlakunya penyelewengan tafsiran yang jauh daripada makna sebenar yang dikehendaki Allah SWT. Keadaan ini tambah mengelirukan orang ramai khususnya masyarakat awam yang cetek pengetahuan agamanya.

Budaya taklid yang menular dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia pula boleh mengurangkan keprihatinan masyarakat terhadap amalan-amalan *syāfi'iyyah*, malah ada yang langsung tidak menyedari amalan- amalan yang dilakukan selama ini adalah bukan daripada prinsip hukum hakam mazhab Syafie Lebih parah sekiranya amalan tersebut mempunyai unsur-unsur taklid²³ membabi buta yang terus menerus boleh merosakkan amalan tersebut.

Perkembangan arus kemodenan Malaysia menuntut kepada konsep amalan beragama yang lebih praktikal dengan situasi semasa dalam masyarakat. Mengeluarkan zakat fitrah dengan beras menurut mazhab Syafie²⁴ tidak lagi diamalkan oleh masyarakat Islam Malaysia kerana amalan mengumpul, mengangkat dan membahagi-bahagikan beras ini sukar dan sulit untuk ditunaikan, kini ibadat zakat dilaksanakan dalam bentuk wang menurut nilai harga beras yang dilihat lebih mudah dan praktikal dengan semasa. Mengkedepankan isu-isu sebegini adalah penting untuk mengetahui sejauh manakah amalan pentafsiran Imām Syāfi'ī dipraktikkan dalam konteks amalan beragama masyarakat Islam Malaysia.

Umum mengetahui bahawa karya-karya Imām Syāfi'ī termasuklah khazanah tafsiran beliau merupakan salah satu daripada sumber rujukan premier perundangan

²³ Taklid bermaksud mengikut pendapat seseorang tanpa pengetahuan dan bukti, bahkan sebagai pak turut semata-mata seperti mengikut pendapat datuk nenek moyang tanpa hujjah atau mengikut sesuatu pendapat tanpa ilmu, lihat Zakaria @Mahmod, Pemikiran Ahl Sunnah wa al-Jamaah Perlis, *Jurnal Usuluddin* 15, no. 3 (1997), 104-105.

²⁴ Imām Syāfi'ī menghuraikan tafsiran amalan ibadah zakat dalam karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* pada *Surah al-Baqarah* 2:43, 2:83, 2:110. Abī 'Abd Allāh Muḥammad bin Idrīs al-Maṭṭallabī Qursyī Jam'u wa Taḥqīq wa Dirāsah al-Duktūr Aḥmad bin Muṣṭafā al-Farrān, *Tafsīr al- Imām al-Syāfi'ī* (Riyad : Dār al-Tadmuriyyah, 2006), 2:43, 2:83, 2:110.

hukum hakam di Malaysia. Karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, sebuah karya yang mengumpulkan hampir semua koleksi tafsiran Imām Syāfi'ī melebihi 745 tafsiran ayat. Mana-mana pengkaji tidak perlu lagi bersusah payah merujuk karya-karya beliau yang berselerakan, sebaliknya bahan-bahan tafsiran tersebut telah disusun dan disatukan dalam karya ini. Pelbagai bentuk tafsiran Imām Syāfi'ī termasuk tafsir ayat hukum, ayat-ayat akidah, ayat-ayat sosial dan bidang-bidang lain menjadi amat mudah untuk diterokai. Tambahan pula karya ini telah disusun mengikut turutan surah dalam al-Quran dengan penyusunan bab-bab fekah sekaligus sesuai dijadikan rujukan kepada sesiapa sahaja yang memerlukannya.

Karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* adalah himpunan sebuah kajian literatur Islam dalam bidang tafsir yang sangat tinggi nilainya. Prinsip-prinsip pentafsiran yang digariskan oleh beliau mempamerkan keistimewaan dan kelebihan yang tersendiri, secara tidak langsung memperlihatkan kedudukan tinggi Imām Syāfi'ī di tengah-tengah kewujudan *mufasssirūn* dan pelbagai karya tafsir muktabar yang lain.

Peranan al-Quran sebagai sumber utama dalam proses penetapan hukum hakam mazhab Syafie sekaligus mengangkat bidang tafsir Imām Syāfi'ī dan metodologinya sebagai sebuah kajian yang amat penting. Putaran dunia menyaksikan banyak persoalan dan permasalahan yang timbul berbeza-beza merentasi zaman. Imām Syāfi'ī hanya meninggalkan kaedah-kaedah tafsiran dan kaedah-kaedah *istinbāt* hukum untuk panduan umum generasi sesudah beliau bagi merungkai permasalahan tersebut. Garis panduan kaedah pentafsiran ini boleh dijadikan satu standard piawaian tafsir bagi mengawal bentuk-bentuk tafsiran yang jauh daripada makna al-Quran yang sebenar.

1.7 SKOP DAN LIMITASI KAJIAN

Perbahasan berkaitan sejarah kemajuan dan perkembangan bidang tafsir pada zaman Imām Syāfi'ī hanya dibataskan perbincangannya pada zaman tabi tabiin sahaja. Limitasi ini amat signifikan dengan kehidupan yang beliau lalui pada zaman tersebut. Sejarah ini akan membahaskan perkembangan penyusunan dan pembukuan ilmu Tafsir dan metodologi pentafsiran. Polemik para *fuqahā'* dalam mentafsirkan ayat hukum turut menjadi skop perbahasan kerana ini membantu menjelaskan perkembangan tafsir pada zaman tersebut. Profil Imām Syāfi'ī beserta latar belakang susur galur kehidupan beliau, keistimewaan dan keilmuan juga termasuk dalam skop kajian ini. Ia penting bagi menzahirkan peranan dan sumbangan beliau dalam bidang tafsir pada zaman tersebut lalu melayakkan beliau menerima gelaran *mufassir* lagi *mujtahid*.

Kajian ini akan membahaskan sumber-sumber dan metodologi pentafsiran ayat hukum Imām Syāfi'ī. Bagi mengenalpasti sumber dan metodologi yang digunapakai, sample-sample berkaitan melalui karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* digunakan bagi membuktikan keabsahan sumber dan kaedah pentafsiran. Perlu dijelaskan juga bahawa kajian berkaitan sumber-sumber dan metodologi tafsiran ini hanya membataskan perbincangan tafsiran ayat hukum sahaja, manakala tafsiran bidang lain seperti bidang akidah, akhlak, sejarah dan sosial tidak termasuk dalam penulisan ini.

Kajian tafsiran Imām Syāfi'ī yang hanya membataskan perbahasan ayat-ayat hukum sahaja dibataskan lagi dengan tiga bidang utama iaitu bidang solat, zakat dan wakaf. Skop pemilihan beberapa isu dalam tiga bidang tadi telah ditentukan bagi menghasilkan kajian yang lebih ilmiah dan berfokus. Manakala kajian terhadap amalan

tafsiran dalam bidang dan isu tersebut akan dikaji menurut konteks amalan keagamaan masyarakat Islam Malaysia. Bagi meluaskan perbincangan, *istinbāt* ayat hukum merujuk kepada karya-karya fiqh mazhab Syafie lain adalah termasuk dalam kajian ini. Pemilihan ini dilakukan bagi menyesuaikan amalan hukum hakam *istinbāt* mazhab Syafie yang turut diamalkan dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia.

Kajian ini turut meletakkan proses temubual bersama para tokoh agamawan Malaysia terpilih seperti Mufti, Timbalan Mufti, tokoh-tokoh akademik dan beberapa individu yang terlibat dalam jawatankuasa fatwa negeri dan kebangsaan.

1.8 TINJAUAN KAJIAN LITERATUR

Sepanjang tinjauan yang dilakukan, penulis tidak menemui kajian khusus berkaitan metodologi pentafsiran Imām Syāfi'ī melalui karya beliau *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*. Tinjauan ini membenarkan tinjauan lalu bahawa ketokohan Imām Syāfi'ī yang sangat dominan dalam bidang fekah dan Usul Fekah menyebabkan ketokohan beliau dalam bidang pentafsiran al-Quran kurang diberi tumpuan oleh masyarakat umum.

Melalui beberapa tinjauan yang dilakukan, penulis telah menemui sebuah karya himpunan *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* versi Bahasa Arab disusun dan ditahqīq oleh Majdī bin Manşūr bin Sayyid al-Syurā pada tahun 1995 di Lubnan. Karya ini menghimpunkan pentafsiran Imām Syāfi'ī terhadap beberapa potongan ayat-ayat al-

Quran daripada 37 buah surah dalam al-Quran²⁵. Beberapa sumber rujukan utama seperti karya *al-‘Umm, Ahkam al-Qur’ān* dan lain-lain didapati mempunyai persamaan dengan susunan karya *Tafsir al-Imām al-Syafi’i*. Namun begitu, kajian dan perbincangan berkaitan metodologi pentafsiran karya ini belum juga ditemui.

Tinjauan penulis juga mendapati sebuah karya tafsiran Imām Syāfi’i bertajuk *Tafsir Ayat-Ayat Hukum Imam Syafi’i* (2012) dalam versi Bahasa Melayu disusun oleh Imām al-Baihaqi dan ditahqiq oleh ‘Abd Ghanī ‘Abd Khāliq. Karya yang tidak hanya terbatas kepada ayat-ayat hukum sahaja ini dimulai dengan paparan ringkas sejarah perjalanan hidup Imām Syāfi’i, diikuti dengan penjelasan beberapa bentuk konsep seperti kepatuhan terhadap al-Quran dan sunnah Nabi SAW, makna umum dan khusus, batilnya *istihsan* dan lain-lain konsep yang menjadi panduan beliau ketika mentafsirkan ayat al-Quran.²⁶ Kaedah-kaedah ini hanya dibahaskan secara umum tanpa menghuraikan pendekatan khusus terhadap metodologi pentafsiran ayat-ayat hukum dalam karya ini. Selanjutnya karya ini membahaskan hukum hakam fekah yang dipetik daripada ayat-ayat tertentu. Analisa beliau yang sangat tajam dan komprehensif dapat dilihat dalam karya ini ketika beliau mentafsirkan ayat-ayat hukum yang dibentangkan dalam corak pentafsiran *maudūi*.

Tinjauan penulis di sebuah laman sesawang mendapati terdapat sebuah lagi hasil penulisan yang hampir sama dengan kajian penulis bertajuk *Manhaj al-Tafsir al-Imām al-Syafi’i fi Tafsir Āyāt al-Ahkām*, penulisan ini merupakan hasil kajian peringkat

²⁵ Majdī bin Manṣūr bin Sayyid al-Syurā, *Tafsir al-Imām al-Syāfi’i* (Lubnan : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995), 199.

²⁶ Imam al-Baihaqi, *Tafsir Ayat-Ayat Hukum Imam Syafi’i*, terj., Beni Hamzah & Sholihin (Jakarta : Pustaka Azzam, 2012), 19.

kedoktoran oleh Muḥib al-Dīn ‘Abd al-Subhān, Fakulti al-Kitāb wa al-Sunnah, Universiti Umm al-Qurā, Madinah pada tahun 1407H. Kekaguman Muḥib al-Dīn ‘Abd al-Subhān terhadap penulisan *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* karya Imām al-Baiḥaqī telah merangsang minat beliau untuk meneroka dan mengkaji kaedah dan metodologi pentafsiran Imām Syāfi’ī. Muḥib al-Dīn ‘Abd al-Subhān memulakan penulisan dengan membentangkan sejarah perjalanan hidup dan keilmuan Imām Syāfi’ī sehingga beliau mampu menjadi seorang tokoh *mufasssīr* yang hebat. Perbahasan berkaitan metodologi pentafsiran ayat hukum Imām Syāfi’ī menjadi fokus utama penulisan. Bagi mendalami topik berkaitan metodologi ini, penulis telah membahagikan perbahasan ini kepada dua bentuk metodologi penting iaitu *manhaj tafsīr bi al-riwāyah* dan *manhaj tafsīr bi al-dirāyah*, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* karya Imām al-Baiḥaqī dan karya *al-Umm* adalah merupakan antara karya yang menjadi rujukan penting dalam penulisan ini.²⁷

Kajian penulisan berkaitan metodologi pentafsiran ayat hukum sangat berkait rapat dengan kaedah dan konsep yang digunapakai oleh Imām Syāfi’ī semasa menetapkan sesuatu hukum. Justeru itu kajian ini secara tidak langsung akan turut memaparkan pendirian Imām Syāfi’ī terhadap beberapa kaedah yang digunapakai oleh beliau hasil daripada pemahaman dan pentafsiran Imām Syāfi’ī terhadap ayat-ayat al-Quran.

Terdapat banyak kajian terdahulu mempunyai kaitan secara langsung dan tidak langsung dengan kajian yang sedang dilakukan oleh penulis. Ulasan-ulasan kajian lalu ini akan dijelaskan oleh penulis melalui bentuk, iaitu kajian literatur dalam bidang tafsir

²⁷ <http://site.iugaza.edu.ps/syazji/files/2012/02/الرسالة-العلمية-آيات-الاحكام---منهج-الامام-الشافعي-في-تفسير-آيات-الاحكام.pdf>, 9-10.

dan *istinbāt* ayat hukum, kajian literatur berkaitan metode-metode Imām Syāfi'ī yang diguna pakai untuk mentafsirkan ayat hukum serta kajian literatur berkaitan dengan amalan keagamaan masyarakat Islam di Malaysia.

(1) Kajian literatur metodologi tafsiran dan *istinbāt* ayat hukum.

Tinjauan penulis mendapati kajian literatur berkaitan metodologi pentafsiran ayat hukum ada dibahaskan dalam kajian-kajian lampau. Walaupun bagaimanapun, penyelidikan khusus mengenai kajian metodologi pentafsiran Imām Syāfi'ī belum lagi ditemui. Kajian berkaitan metodologi pentafsiran ayat hukum yang ditemui boleh dijadikan landasan untuk melakukan kajian seterusnya terhadap metodologi pentafsiran karya ini.

Penyelidikan yang dimaksudkan adalah seperti kajian Humaedi (2006) yang bertajuk *Metodologi Pentafsiran Ayat Hukum Al-Baghāwī Dalam Ma'ālim al-Tanzīl*. Penyelidikan ini bermula dengan perbincangan berkaitan susur galur sejarah perkembangan pentafsiran ayat hukum. Penulis seterusnya membahaskan metodologi pentafsiran ayat hukum al-Baghāwī yang merujuk kepada tafsiran dan pandangan *fuqahā'*, perbincangan persoalan *khilāfiyyah*, pentafsiran menggunakan kaedah nahu dan usul fekah serta pentafsiran ayat hukum dengan menyebut *asbāb al-nuzūl*. Pentafsiran ini secara spesifik hanya membicarakan pentafsiran ayat-ayat hukum sahaja. Sebahagian besar *mufasssir* taasub terhadap pandangan mazhab tertentu, sebaliknya al-Baghāwī meninggalkan taasub dan sentiasa bersikap jujur dalam setiap pentafsiran. Beliau akan menyenaraikan pelbagai pandangan mengenai persoalan-persoalan yang terdapat dalam satu-satu ayat hukum dengan menyatakan dalilnya sekali tanpa memberi

sebarang komen terhadap pandangan-pandangan tersebut.²⁸ Sikap al-Baghāwī yang jauh dari ketaasuban ini turut dimiliki oleh Imām Syāfi'ī, konsep keterbukaan minda dan sentiasa berlapang dada terhadap pendapat ulama lain dapat dilihat semasa beliau membuat ulasan dan pentafsiran ayat-ayat hukum.

Penyelidikan berkaitan metodologi pentafsiran ayat hukum juga telah dijalankan oleh Zuraini Abdul Shaer (2011), bertajuk *Metodologi Tafsir Ayat Hukum Oleh Shirbinī Dalam Kitab al-Sirāj al-Munīr : Kajian Terhadap Surah al-Nūr*. kajian ini memfokuskan pentafsiran ayat hukum pada *surah al-nūr* menggunakan metode *bi al-ma'thūr* dan *bi al-ray'* dengan menjadikan al-Quran, hadith, pendapat sahabat dan tabiin sebagai sumber pentafsiran ayat hukum. Ayat-ayat yang berkaitan hukum hakam dalam *surah al-Nūr* dikenalpasti lalu dibahaskan dengan menyatakan pandangan sendiri serta turut mengemukakan pendapat pelbagai ulama fekah dalam masalah *khilāfiyyah*. Walaupun Shirbinī memiliki pandangan peribadi dalam mentafsirkan ayat hukum, namun beliau juga didapati jauh daripada sikap taasub kepada mazhab tertentu.²⁹

Kajian metodologi pentafsiran ayat hukum seterusnya dibahaskan oleh Mahyudin bin Daud (2012), dalam penulisannya *Metodologi Pentafsiran Ayat al-Aḥkām Dalam Tafsīr al-Munīr Karangan Wahbah al-Zuhaylī*. Wahbah menggunakan pendekatan *bi al-riwāyah* dan *bi al-dirāyah* ketika mentafsirkan ayat-ayat hukum. Kajian menunjukkan pentafsiran beliau adalah juga merujuk kepada pandangan ulama

²⁸ Humaedi, *Metodologi Pentafsiran Ayat Hukum al-Baghawī Dalam Ma'ālim al-Tanzīl* (Kuala Lumpur : Ijazah Sarjana Usuluddin, Jabatan Al-Quran dan Al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2006), 159-160.

²⁹ Zuraini Abdul Shaer, *Metodologi Tafsir Ayat Hukum Oleh Shirbinī Dalam Kitab al-Sirāj al-Munīr : Kajian Terhadap Surah al-Nūr* (Kuala Lumpur : Ijazah Sarjana Usuluddin, Jabatan Al-Quran Dan Al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2011), 106.

daripada imam empat mazhab. Ketika menukilkan pandangan pelbagai mazhab, dalil-dalil berkaitan juga turut dibahaskan secara ilmiah. Beliau berjaya mempersembahkan bentuk tafsiran yang mudah, teratur, lengkap dan tafsiran yang sesuai dengan zaman moden. Kajian ini mendapati beliau amat beriltizam dengan metode pentafsiran ayat hukum yang jelas sama ada dari sudut persembahan mahupun isi kandungan, beliau juga didapati berpegang kuat kepada disiplin ilmu tafsir dan ilmu *fiqh al-Islāmī*.³⁰

Kajian literatur ayat hukum juga boleh dilihat melalui kajian Firdaus bin Sulaiman (2006), bertajuk *Tafsir Āyāt al-Aḥkām : Kajian Perbandingan Antara Tafsīr al-Jaṣṣāṣ dan Tafsīr al-Qurṭubī*, Kajian mendapati kedua-dua *mufasssir* ini menggunakan pendekatan metodologi *bi al-ma'thūr* dan *bi al-ray'* dalam pentafsiran ayat hukum. Metodologi *bi al-ray'* digunakan dengan meluas dalam kajian ini terutama ketika melakukan *pentarjīḥan* hukum atau semasa ingin memenangkan hujjah pendapat mazhab yang mereka yakini. Perkara yang lain yang turut dibahaskan ialah proses melakukan *istinbāt* hukum. Imām Jaṣṣāṣ dalam kitabnya *Aḥkām al-Qur'ān* berasal daripada mazhab Hanafi bersmberkan rujukan al-Quran dan hadith, ijmak, qiyas, *istiḥsān*, *maṣlahah āl-mursalah* dan *'urf* sebagai asas dalam proses *istinbāt* sesuatu hukum fekah, manakala Imam Qurṭubī pula bermazhab Maliki, beliau menjadikan al-Quran, hadith, qiyas, amalan penduduk Madinah dan *maṣlahah āl-mursalah* sebagai jalan untuk meng*istinbāt* hukum-hukum fekah.³¹

³⁰ Mahyudin bin Daud, *Metodologi Pentafsiran Ayat al-Ahkam Dalam Tafsir al-Munir* Karangan Wahbah al-Zuhayli (Kuala Lumpur : Ijazah Sarjana Usuluddin, Jabatan Al-Quran dan Al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2012), 122.

³¹ Firdaus bin Sulaiman, *Tafsir Ayat al-Ahkam : Kajian Perbandingan Antara Tafsīr al-Jaṣṣāṣ dan Tafsīr al-Qurṭubī* (Kuala Lumpur : Ijazah Sarjana, Bahagian Pengajian Usuluddin, Jabatan Al-Quran Dan Al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2006), 172-173.

Penulis mendapati kajian-kajian lampau berkaitan metodologi pentafsiran ayat hukum sejak zaman dahulu hingga kini tidak dapat lari daripada perbahasan Fekah dan Usul Fekah. Perbahasan *khilafiyyah* dalam ayat-ayat tertentu sangat meluas dan menuntut kepada setiap *mufassir* bersikap lapang dada demi menjauhi ketaasuban dalam pendapat masing-masing. Bagi penulis, perbezaan pandangan ini berlaku adalah berpunca daripada pengambilan sumber pentafsiran yang berbeza dalam kalangan ulama yang membawa kepada corak huraian dan ketetapan hukum yang berbeza-beza, di samping itu kecenderungan *mufassir* kepada mazhab-mazhab tertentu juga amat mempengaruhi huraian tafsiran sesuatu ayat hukum yang dibahaskan.

(2) Kajian literatur metode-metode Imām Syāfi'ī.

Kajian berkaitan metodologi pentafsiran ayat hukum oleh Imām Syāfi'ī pastinya berkait secara langsung dengan dasar dan metode-metode umum yang telah digarap oleh beliau dalam bidang ilmu Fekah dan Usul Fekah. Penggabungan kedua-dua metode ini menunjukkan penguasaan dan kepakaran Imām Syāfi'ī ketika mentafsirkan ayat-ayat berkaitan hukum-hakam fekah dalam al-Quran. Berikut adalah ulasan-ulasan berkaitan tajuk yang penting untuk dilihat semula.

Kajian Badrul Fata Muhammad Ridwan (2004) bertajuk *Ijtihad Menerusi al-Ray' Analisis Pandangan al-Imām al-Syāfi'ī*, kajian ini menjelaskan bahawa *al-ray'* disisi Imām Syāfi'ī sebenarnya dinamakan qiyas, ia merupakan hasil ijtihad dalam mentafsirkan *naş* atau ijmak dan bukan *al-ray'* yang hanya semata-mata mengikut akal sendiri. Kajian ini juga diteruskan dengan menjelaskan empat sumber rujukan utama disisi Imām Syāfi'ī dalam usaha memutuskan satu-satu hukum iaitu al-Quran, sunnah,

ijmak dan qiyas. Ijmak boleh dijadikan sumber hukum berdasar dalil *Surah al-Nisā'* (4):115,³² manakala qiyas disisi Imām Syāfi'ī adalah merupakan sumber yang paling lemah dan hanya terhad kepada bidang yang tiada *naş* atau ijmak. Kajian ini juga menunjukkan Imām Syāfi'ī mengiktiraf *maşlahah mursalah* yang merupakan sebahagian daripada qiyas. Turut dibahaskan ialah penolakan Imām Syāfi'ī terhadap metode *istiḥsān* kerana beliau berpandangan menentukan hukum melalui *istiḥsān* adalah sama dengan hukum mengikut hawa nafsu.³³ Beliau juga telah menonjolkan konsep kesederhanaan dalam penentuan hukum hukam dan beliau amat konsisten menggunakan hadith sahih dan menolak penggunaan hadith *ḍa'īf* sebagai sumber hukum.³⁴

Kajian Mif. Rohim (2007) yang bertajuk ***Kajian Konflik Pemikiran Imām Abū Ḥanīfah Dan Imām Syāfi'ī Tentang Metode Istiḥsān***. Kajian ini membahaskan konflik penggunaan metode *istiḥsān* dalam proses *işṭinbāt* hukum di antara Imām Syāfi'ī dan Imām Abū Ḥanīfah. Metode *istiḥsān* yang dipelopori oleh Imām Abū Ḥanīfah telah mendapat bantahan daripada Imām Syāfi'ī kerana beliau berpandangan metode ini menggunakan akal sebagai kayu ukur untuk menentukan kebenaran, sedangkan Imām Syāfi'ī merumuskan bahawa kebenaran hanya akan dicapai melalui al-Quran dan Sunnah. Pergolakan pemikiran ini berlanjutan sehingga menimbulkan sikap taksub yang akhirnya melahirkan perkembangan taklid di kalangan pengikut mazhab. Kemunculan

³² Dalil daripada *surah al-Nisa'* (4):115 yang bermaksud : “Dan sesiapa yang menentang (ajaran) Rasulullah SAW sesudah terang nyata kepadanya kebenaran pertunjuk (yang dibawanya), dan ia pula mengikut jalan yang lain dari jalan orang-orang yang beriman, kami akan memberikannya kuasa untuk melakukan (kesesatan) yang dipilihnya, dan (pada hari akhirat kelak) Kami akan memasukkannya ke dalam neraka jahanam; dan neraka jahanam itu adalah seburuk-buruk tempat kembali.”

³³ Badrul Fata Muhammad Ridwan, *Ijtihad Menerusi al-Ray' Analisis Pandangan al-Imām al-Syāfi'ī* (Kuala Lumpur : Ijazah Sarjana Syariah, Jabatan Fiqh Dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2004), 161.

³⁴ *Ibid.*, 216.

taklid pula menyebabkan pintu ijtihad tertutup dan peranan ijtihad hanyalah pada kerangka mazhab sahaja.³⁵

Selain daripada itu kajian Sihabuddin Muhaeamin (2005), bertajuk ***Pandangan al-Syāfi'ī Dalam Qawl Qadīm Dan Qawl Jadīd : Satu Analisis***, kajian ini menyelusuri perkembangan mazhab Syafie yang mempunyai dua bentuk perbezaan pandangan yang dinamakan *qawl qadīm* sewaktu beliau berada di Iraq dan *qawl jadīd* ketika beliau berada di Mesir. Faktor-faktor yang mempengaruhi perubahan pendapat beliau dalam bidang fekah ini tidak diketahui secara pasti. Walaupun terdapat dua pandangan yang berbeza di dua lokasi yang berlainan, namun beliau tetap mengutamakan sumber rujukan mengikut keutamaan dengan meletakkan al-Quran, Sunnah, ijmak, qiyas dan *maṣlaḥah mursalah* ketika merumuskan hukum, ini penting bagi memastikan dalil yang diambil tidak bertentangan dengan dalil lain yang lebih sahih.³⁶

Kajian Sihabuddin Muhaeamin (2005), dilanjutkan lagi dengan kajian Siti Khurshiah binti Mohd Mansur (2001), ***Faktor-faktor Qawl Qadīm kepada Qawl Jadīd Imām Syāfi'ī : Hubungannya Dengan Fiqh Kontemporari***, Antara faktor-faktor yang dikenal pasti yang membawa kepada perubahan *Qawl Qadīm kepada Qawl Jadīd* ialah perbezaan tempat, masa dan *'urf* ketika beliau berada di Iraq dan Mesir. Selain daripada itu, penemuan baru terhadap beberapa hadith di Mesir tidak pernah ditemui di Iraq memberikan suatu bentuk penilaian semula terhadap rumusan hukum hakam fekah,

³⁵ Mif. Rohim, *Kajian Konflik Pemikiran Imām Abū Ḥanīfah Dan Imām Syāfi'ī Tentang Metode Istiḥsān* (Kuala Lumpur : Ijazah Doktor Falsafah, Bahagian Pengajian Syariah, Jabatan Fiqh Dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2007), 161.

³⁶ Sihabuddin Muhaeamin, *Pandangan Al-Syāfi'ī Dalam Qawl Qadīm Dan Qawl Jadīd : Satu Analisis* (Kuala Lumpur : Ijazah Sarjana Syariah, Jabatan Fiqh Dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2005), 146.

manakala faktor pengalaman dan pengetahuan Imām Syāfi'ī dalam menangani masalah hukum juga perlu diambil kira. Pemikiran beliau semasa di Iraq masih dalam peringkat pertumbuhan dan perkembangan, berlainan pula sewaktu di Mesir pemikiran beliau telah mencapai tahap kematangan dan penyempurnaan yang sampai ke kemuncak pemikirannya. Beliau merupakan seorang *mujtahid* yang tidak jemu-jemu berusaha untuk memperbetulkan sesuatu hukum yang dirasakan kurang tepat dan sesuai dalam masalah pengkajian hukum.³⁷

Imām Syāfi'ī juga didapati amat tegas meletakkan hadith sebagai sumber rujukan kedua selepas al-Quran, ini dibuktikan lagi dengan kajian Mohd Yusof (1998), ***Kedudukan Sunnah Dalam Perundangan Islam Menurut Imām Syāfi'ī***, kajian ini menjelaskan bahawa Imām Syāfi'ī berjuang mempertahankan kedudukan sunnah setelah berlaku perselisihan di kalangan *firqah* Islam sehingga membawa kepada kemunculan golongan Syiah dan Khawarij di akhir pemerintahan Saydinā 'Alī RA. Pandangan beliau terhadap autoriti sunnah yang dibentangkan dalam penulisan ini terkandung dalam karya *al-Risālah* dan *Jimā' al-'Ilm* telah berjaya membawa hujjah yang mantap dalam mempertahankan sunnah, kajian ini juga menghuraikan fungsi sunnah disisi Imām Syāfi'ī sebagai konsep *al-bayān* terhadap *naṣ* al-Quran.³⁸

Penulisan Ridzuan Ahmad, Ph.D (2012), dalam ***Fiqh Imam Syafie*** juga turut menghuraikan metode pemikiran Imām Syāfi'ī dan bagaimana pemikiran tersebut boleh

³⁷ Siti Khurshiah binti Mohd Mansur, *Faktor-faktor Qawl Qadīm kepada Qawl Jadīd Imām Syāfi'ī : Hubungannya Dengan Fiqh Kontemporari* (Kuala Lumpur : Ijazah Sarjana Syariah, Jabatan Fiqh Dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2001), 148.

³⁸ Mohd Yusof, *Kedudukan Sunnah Dalam Perundangan Islam Menurut Imām Syāfi'ī* (Kuala Lumpur : Ijazah sarjana Muda Syariah, Bahagian Pengajian Syariah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 1998), 36.

diaplikasikan dalam bentuk-bentuk pembinaan hukum semasa. Selain daripada penjelasan panjang lebar mengenai keperibadian Imām Syāfi'ī, beliau membahaskan mengenai asas-asas rujukan Imām Syāfi'ī dalam proses *istinbat* hukum : pertama, rujukan *al-Kitāb* dan sunnah yang *tsābit*. Kedua, ijmak pada perkara yang tiada pada *al-Kitāb* dan sunnah. Ketiga, pendapat para sahabat yang tiada bantahan dalam kalangan mereka. Keempat, pendapat sahabat yang dipertikaikan sesama mereka. Kelima, qiyas kepada perkara terdahulu dan tidak seharusnya merujuk kepada sumber-sumber lain selagi mana *al-Kitāb* dan sunnah masih ada. Manakala sumber-sumber hukum yang lain seperti *istihsān*, *maṣāliḥ al-mursalah*, *'urf*, *saddu al-dzarā'i*, Imām Syāfi'ī tidak menjadikannya sebagai rujukan dan asas bagi sesuatu hukum.³⁹

Kajian-kajian literatur yang telah dipaparkan jelas menunjukkan bahawa Imām Syāfi'ī terlebih dahulu mengikat dirinya dengan metode-metode asas sebagai landasan sebelum mentafsirkan satu-satu ayat hukum. Ia penting bagi mengelakkan dirinya melakukan penetapan hukum yang jauh daripada kebenaran. Perubahan pandangan beliau dalam masalah hukum fekah di Iraq dan Mesir membuktikan bahawa *'urf* atau suasana setempat, masa dan keadaan masyarakat setempat amat mempengaruhi proses perletakan hukum hakam Fekah.

(3) Kajian literatur amalan pentafsiran masyarakat Islam di Malaysia.

Kajian berkaitan amalan pentafsiran dalam masyarakat Islam di Malaysia merupakan salah satu daripada kajian utama penulisan ini. Amalan pentafsiran Imām

³⁹ Ridzuan Ahmad, Ph.D, *Fiqh Imam Syafie* (Selangor : PTS Millennia Sdn. Bhd., 2012), 73-74.

Syāfi'ī yang dimaksudkan dalam kajian ini adalah bentuk-bentuk amalan berdasarkan kepada tafsiran Imām Syāfi'ī serta tafsiran para *fuqahā' Syāfi'iyyah* yang asasnya adalah pendokong kepada tafsiran Imām Syāfi'ī itu sendiri.

Amalan pentafsiran Imām Syāfi'ī dalam masyarakat Malaysia amat berkait rapat dengan faktor-faktor sejarah kedatangan mazhab Syafie ke nusantara dan perkembangannya di Semenanjung Tanah Melayu yang banyak didokong oleh ulama bermazhab Syafie. Manakala penguatkuasaan mazhab Syafie sebagai mazhab rasmi pula menyebabkan masyarakat Malaysia menjadikannya sebagai prinsip dan pegangan hidup mereka. Senario ini secara tidak langsung meletakkan tafsiran Imām Syāfi'ī sebagai rujukan penting kerana tafsiranlah yang membentuk hukum hakam tertentu dalam sesebuah mazhab.

Karya *Tafsīr al- Imām al-Syāfi'ī* merupakan himpunan dokumen yang sangat penting dan menjadi subjek utama dalam kajian ini. Tanpa tafsiran dan pemahaman Imām Syāfi'ī terhadap ayat-ayat al-Quran, mana mungkin proses penggarapan hukum hakam ini dapat direalisasikan seperti yang tersedia pada hari ini. Tafsiran Imām Syāfi'ī suatu ketika dahulu mungkin tidak relevan untuk dibincangkan kerana menganggap penentuan hukum hakam dalam mazhab ini sudah teratur sempurna dan telah lama dimuktamadkan oleh pihak-pihak berautoriti. Namun akhir-akhir ini perbahasan berkaitan mazhab dan hukum hakam tertentu mula dipersoalkan kembali di arena diskusi dan perdebatan. Situasi ini pastinya menuntut kepada pentafsiran semula ayat-ayat *ahkām* agar ketetapan hukum yang bakal diputuskan lebih jelas, mudah dan fleksibel untuk dipraktikkan dalam sebuah negara yang pesat membangun seperti Malaysia.

Tinjauan penulis mendapati terdapat beberapa kajian lalu yang boleh dikaitkan dengan amalan pentafsiran Imām Syāfi'ī. Penyelidikan berkaitan amalan keagamaan dalam bidang-bidang tertentu seperti bidang ibadat dan *mu'āmalāt* boleh dikaitkan dengan kajian penulis. Kajian Mahyuddin Abu Bakar (2000), bertajuk ***Taklid Kepada Mazhab Syafie Dalam Amalan Berkaitan Zakat Padi Menurut Undang-Undang Zakat Negeri Kedah***, kajian ini menjelaskan bahawa amalan mengeluarkan zakat padi di Negeri Kedah secara umumnya adalah berteraskan kepada prinsip-prinsip dan dasar yang digariskan dalam mazhab Syafie. Namun begitu, amalan zakat ini didapati menerima pakai prinsip mazhab Hanafi menggunakan wang lantaran kewajipan tersebut lebih mudah untuk disempurnakan, tambahan pula ia bertepatan dengan keperluan dan masalah masyarakat setempat. Keadaan ini secara tidak langsung menunjukkan bahawa masyarakat Islam di Negeri Kedah telah menerima pakai prinsip mazhab Hanafi sekalipun mereka berkeyakinan masih bertaklid kepada mazhab syafie.⁴⁰ Keadaan ini jelas menunjukkan bahawa terdapat perbezaan amalan masyarakat Islam dalam amalan membayar zakat dengan tafsiran Imām Syāfi'ī yang menggariskan beras sebagai alat untuk melunaskan bayaran zakat.

Kajian ini mempunyai persamaan dengan kajian penulis dari sudut perbandingan amalan zakat padi di Negeri Kedah dengan bentuk amalan masyarakat ketika menunaikan zakat. Berdasarkan faktor-faktor tertentu, kajian ini mendapati amalan zakat padi di Negeri Kedah tidak lagi mematuhi prosedur hukum yang digariskan dalam tafsir Imām Syāfi'ī yang membentuk hukum hakam zakat dalam mazhab Syafie itu

⁴⁰ Mahyuddin bin Abu Bakar, *Taklid Kepada Mazhab Syafie Dalam Amalan Berkaitan Zakat Padi Menurut Undang-Undang Zakat Negeri Kedah* (Kuala Lumpur : Ijazah Sarjana Syariah, Jabatan Syariah Dan Undang-Undang, Bahagian Pengajian Syariah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2000), 80-96.

sendiri. Penulis akan melanjutkan kajian ini bukan sahaja dalam isu amalan berzakat, tetapi akan menjangkau kepada pelbagai isu-isu terpilih yang didapati tidak selari dengan tafsiran Imām Syāfi'ī khusus merujuk kepada perbahasan karya *Tafsīr al-Imām al-Syafi'ī*.

Kajian Wan Zulkifli bin Wan Hassan (2009), *Pengaruh Mazhab Syafie Dalam Fatwa Mengenai Zakat Di Terengganu : Kajian Dari Tahun 1953-2005*, mendapati pengaruh dan keterikatan kepada mazhab Syafie dalam amalan berzakat lebih menonjol dalam fatwa-fatwa zakat di Negeri Terengganu. Pentafsiran hukum berpaksikan doktrin mazhab Syafie menjadi rujukan para mufti dan ahli-ahli majlis fatwa Negeri Terengganu dalam menangani kes-kes berkaitan zakat. Beberapa pandangan luar daripada mazhab Syafie turut diambil kira dalam proses mengeluarkan fatwa zakat sekiranya didapati bertepatan dengan realiti dan suasana bagi merai beberapa masalah dan kepentingan umum masyarakat Islam.⁴¹ Secara tidak langsung, kajian ini membenarkan pelaksanaan amalan masyarakat Islam tidak lagi seratus peratus merujuk kepada tafsiran ayat hukum seperti yang dihuraikan oleh Imām Syāfi'ī.

Institusi fatwa di Malaysia memberi kesan yang sangat besar terhadap pengamalan keagamaan masyarakat Islam itu sendiri. Kajian Mohd Marbawi Taha (2006) bertajuk *Pendekatan Ijtihad Dalam Fatwa Jawatankuasa Fatwa Negeri Terengganu* menunjukkan beberapa bentuk fatwa di Negeri Terengganu didapati telah terkeluar daripada garis sempadan mazhab Syafie. Kajian ini mendapati ijtihad yang

⁴¹ Wan Zulkifli bin Wan Hassan, *Pengaruh Mazhab Syafie Dalam fatwa Mengenai Zakat Di Terengganu : Kajian dari Tahun 1953-2005* (Kuala Lumpur : Ijazah Doktor Falsafah, Bahagian Pengajian Syariah, Jabatan Fiqh Dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2009), 314.

digunakan adalah cenderung kepada melaksanakan kaedah pentarjihan berbanding bentuk-bentuk ijihad yang lain. Mohd Marbawi mengulas kebenaran kenyataan ini dengan membawa contoh-contoh ijihad yang terkeluar daripada mazhab Syafie yang menjadi amalan dan pegangan masyarakat Islam kini. Jawatankuasa Majlis Fatwa telah memilih pendapat selain mazhab Syafie kerana menganggap ia lebih kuat berdasarkan kepada realiti perkembangan dan faktor-faktor semasa.⁴² Penulisan ini dan penulisan sebelumnya menunjukkan kebenaran kajian penulis wujudnya ketidakselarasan antara amalan keagamaan masyarakat Islam Malaysia dengan tafsiran ayat hukum yang dihuraikan oleh Imām Syāfi'ī.

Penulisan Abu Bakar Mahyuddin (2006) dalam kajian beliau, ***Pengaruh Amalan Bertaklid Kepada Mazhab Syafie Di Kalangan Orang Melayu Di Malaysia***, menurut beliau terdapat beberapa faktor yang mempengaruhi masyarakat Melayu Islam terhadap amalan taklid kepada mazhab Syafie khususnya dalam ibadah. Pengaruh mazhab Syafie dalam ibadah berlaku sekian lama dan bergerak selari dengan perkembangan Islam di negara ini. Kajian beliau mendapati amalan taklid berlaku kerana beberapa faktor seperti peranan ulama, penguatkuasaan undang-undang, peranan ilmunan agama dan pendakwah, serta sistem masyarakat yang kuat berpegang kepada dengan tradisi masyarakat terdahulu. Masyarakat Islam dibolehkan bertaklid dalam satu-satu hukum agama memandangkan ijihad hanya boleh dilakukan oleh individu-individu yang memenuhi syarat-syarat tertentu untuk berbuat demikian. Abu Bakar seterusnya menjelaskan bahawa pengaruh taklid dalam mazhab Syafie telah berjaya

⁴² Mohd Marbawi Taha, *Pendekatan Ijihad Dalam Fatwa Jawatankuasa fatwa Negeri Terengganu* (Kuala Lumpur : Ijazah Sarjana, Bahagian Pengajian Syariah, Jabatan Fiqh Dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2006), 169.

mewujudkan keseragaman dalam amalan beragama di Malaysia. Selain daripada itu, keharmonian dalam bertaklid juga dapat dilihat dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia apabila pandangan dan pendapat mazhab lain turut digunapakai dalam keadaan-keadaan tertentu.⁴³ Keharmonian ini turut membuktikan bahawa tidak semua amalan masyarakat Melayu Islam berpegang kepada hukum hakam menurut tafsiran Imām Syāfi'ī yang telah membentuk mazhab Syafie itu sendiri.

Sementara itu, Dr Muḥammad Sa'īd Ramadhān al-Buṭī (2001), melarang umat Islam menukar pegangan terhadap satu-satu mazhab sewenang-wenangnya seperti yang dijelaskan dalam karyanya *Bahaya Bebas Mazhab Dalam Keagungan Syariat Islam*, penulisan beliau menyentuh tentang larangan bersikap fanatik terhadap mazhab yang dianuti, manakala sikap melepaskan diri daripada ikatan mazhab lalu melakukan ijtihad secara personal pula akan mengakibatkan kekacauan dan kerosakan amal. Seseorang dikatakan bermazhab apabila ia belum mencapai tingkat melakukan ijtihad yang bertaklid kepada seorang mujtahid beserta mazhabnya, sebaliknya bebas bermazhab pula ialah apabila ia belum mampu mencapai tingkat ijtihad, tidak mahu bertaklid kepada seorang Imam *mujtahid*, baik mengikuti terus atau berpindah kepada Imam *mujtahid* yang lain.⁴⁴ Karya ini menjelaskan kepada umat Islam fenomena taklid dalam bermazhab, adab-adab bermazhab dan faktor-faktor yang membolehkan seseorang melepaskan diri daripada ikatan mazhab. Walaupun Malaysia membenarkan amalan mazhab lain dalam amalan-amalan tertentu, namun ini tidaklah bermakna

⁴³ Abu Bakar Mahyuddin, *Pengaruh Amalan Bertaklid Kepada Mazhab Syafie Di Kalangan Orang Melayu Di Malaysia* (Kedah : Universiti Utara Malaysia, 2006), 87.

⁴⁴ Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buti, Dr., *Bahaya Bebas Mazhab Dalam Keagungan Syariat Islam*, terj. K.H. Abdullah ZakiyAl-Kaaf (Bandung : CV Pustaka Setia, 2001), 99.

masyarakat Islam Malaysia bebas menukar pegangan mazhab sewenang-wenangnya sedangkan kebebasan sebegini adalah dilarang sama sekali dalam syariat Islam.

Pentafsiran *nas* satu-satu ayat yang umum boleh mengalami perubahan berasaskan kepada faktor-faktor tertentu. Abdul Karim Ali (2000) melalui dalam penulisan beliau bertajuk ***Faktor-Faktor Semasa Dan Setempat Di Malaysia Yang Boleh Mempengaruhi Penafsiran Nas Syarak Dalam Menentukan Hukum***, menyatakan bahawa *nas-nas* syarak yang diturunkan kebanyakannya bersifat umum, namun pelaksanaannya bersifat fleksible lantaran wujud perbezaan zaman, tempat, suasana dan *'urf* yang berlainan. Syariah mempunyai doktrin-doktrin yang tetap dan tidak berubah, namun aplikasi daripada syariah boleh menerima perubahan berdasarkan kepada faktor-faktor tertentu. Perubahan ini adalah berdasarkan kepada nilai semasa dan setempat. Oleh itu, Islam boleh menerima kepelbagaian penafsiran terhadap *nas-nas* dengan sebab timbulnya perbezaan-perbezaan tersebut demi menjaga kemaslahatan masyarakat Islam khususnya dalam konteks umat Islam Malaysia.⁴⁵ Ini bermakna perubahan kemajuan dan kemodenan Negara Malaysia secara tidak langsung membawa kepada perubahan tafsiran *nas* syarak yang akan turut membawa perubahan terhadap bentuk-bentuk amalan masyarakat Islam di Malaysia.

Abd Karim Ali (2000) turut menjelaskan dengan lebih lanjut dalam penulisan beliau ***Pengambilkiraan Nilai Semasa Dan Setempat Dalam Menentukan Hukum : Konsep, Pendekatan Dan Batas***. Menurut beliau, sejarah pembinaan hukum Islam yang

⁴⁵Abdul Karim Ali, Prof Madya Dr., Faktor-Faktor Semasa Dan Setempat Di Malaysia Yang Boleh Mempengaruhi Penafsiran Nas Syarak Dalam Menentukan Hukum, dalam *Fiqh Malaysia Ke Arah Pembinaan Fiqh Yang Terkini* (Selangor : Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2000), 53-54.

membawa kepada lahirnya pelbagai aliran mazhab yang sebahagian besarnya dipengaruhi oleh nilai semasa dan setempat. Metodologi pengambilan hukum pada sesetengah mazhab dipengaruhi oleh persekitaran mazhab itu dilahirkan. Kewujudan *qaul qadīm* dan *qaul jadīd* menjelaskan keadaan ini. Perpindahan Imām Syāfi’ī daripada Iraq ke Mesir memaksa beliau mengubah pendapat yang beliau nyatakan semasa di Iraq kepada pendapat lain yang lebih sesuai di Mesir kerana meraikan keadaan semasa dan setempat yang berlainan itu.⁴⁶ Walau bagaimanapun Abd Karim Ali menjelaskan bahawa perkiraan nilai masa dan setempat itu mempunyai batas dan sempadan. Tidak semua nilai setempat dan semasa sesebuah masyarakat diambil kira dalam menentukan hukum, lebih-lebih lagi jika nilai-nilai setempat tersebut bertentangan dengan syariat.⁴⁷ Ini menunjukkan bahawa perubahan hukum dalam amalan masyarakat Islam Islam boleh mengalami perubahan ekoran daripada perubahan nilai semasa dan setempat berbeza yang diambil kira, namun nilai-nilai ini ditolak sekiranya terdapat unsur-unsur yang bertentangan dengan syariat Islam.

Penerimaan masyarakat Islam Malaysia terhadap pandangan selain mazhab Syafie berlaku secara tidak langsung menunjukkan berlakunya percampuran amalan pelbagai mazhab dalam masyarakat Islam Malaysia. Sebuah penulisan oleh Anisah Ab. Ghani, Abd Karim Ali, Noor Naemah Ab. Rahman dan rakan-rakan bertajuk ***Penerimaan Masyarakat Islam Di Malaysia Terhadap Amalan Percampuran Mazhab Dalam Isu-Isu Ibadat***. Secara umumnya tradisi berpegang kepada pandangan hukum

⁴⁶ Abdul Karim Ali, Prof Madya Dr., Pengambilkiraan Nilai Semasa Dan Setempat Dalam Menentukan Hukum : Konsep Faktor-Faktor Semasa Dan Setem, Pendekatan Dan Batas, dalam *Fiqh Malaysia Ke Arah Pembinaan Fiqh Yang Terkini* (Selangor : Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2000), 58.

⁴⁷ *Ibid.*, 59-60.

hakam mazhab Syafie dalam ibadat telah lama menebal dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia. Meskipun demikian dalam beberapa hal yang terhad masyarakat Islam turut beramal dengan pandangan hukum mazhab-mazhab lain terutamanya dalam keadaan terdesak walaupun terpaksa menerimanya dalam keadaan sempit dada. Pendedahan masyarakat ilmunan dan awam terhadap kepelbagaian mazhab atau perbandingan mazhab serta perkembangan moden dan tuntutan semasa sedikit sebanyak menuntut kepada pertimbangan sewajarnya dalam amalan percampuran mazhab.⁴⁸ Percampuran ini menunjukkan berlakunya transformasi hukum atau perpindahan hukum kepada mazhab lain lalu berlakulah percampuran mazhab dalam satu-satu amalan. Sebahagian daripada perpindahan hukum ini berlaku kerana telah diputuskan oleh pihak yang berautoriti melalui proses perundangan. Sudah pasti proses perpindahan hukum ini berlaku rentetan daripada pentafsiran semula ayat-ayat berkaitan kepada satu bentuk pentafsiran yang jauh daripada *masyaqqah* untuk umat Islam mengamalkannya.

Berdasarkan kepada literatur penulisan lalu, penulis dapat membuat kesimpulan, walaupun masyarakat Islam di Malaysia kuat berpegang kepada mazhab Syafie dengan erti kata lain menjadikan tafsiran Imām Syāfi'ī sebagai rujukan dan amalan, namun pandangan dan tafsiran hukum hakam daripada imam-imam lain turut diterima pakai sebagai amalan mereka. Penulis amat yakin, amalan keagamaan selain mazhab Syafie yang diamalkan dalam masyarakat kita bukan hanya dalam urusan zakat padi, bahkan menjangkau luas pada amalan-amalan ibadat lain yang akan dibahaskan oleh penulis dalam bab 3 dan 4.

⁴⁸ Anisah Ab. Ghani et al., Penerimaan Masyarakat Islam Di Malaysia Terhadap Amalan Percampuran Mazhab Dalam Isu-Isu Ibadat, dalam *Jurnal Fiqh* 4 (2007), 198.

1.9 SISTEMATIKA PENULISAN

Kajian ini dimulai dengan bab pendahuluan dan diikuti selanjutnya dengan lima bab penting iaitu :

Bab Pendahuluan – Kajian ini dimulai dengan pendahuluan yang menjelaskan tentang pengenalan, latar belakang kajian, pernyataan masalah kajian, objektif kajian, hipotesis kajian, huraian istilah, kepentingan kajian, skop batasan kajian, kajian-kajian lalu, sistematika penulisan dan seterusnya metodologi penyelidikan yang digunakan penulis untuk menjayakan kajian ini.

Bab I - Penulis akan memulakan kajian ini dengan mengutarakan perbincangan mendalam berkaitan latar belakang dan sejarah perkembangan bidang ilmu tafsir al-Quran pada zaman Imām Syāfi'ī. Permasalahan baru timbul dalam kalangan masyarakat yang tidak pernah dibincangkan pada zaman Rasulullah SAW kadang kala memerlukan kepada pentafsiran semula ayat-ayat tertentu implikasi daripada perubahan dan kemodenan hidup pada zaman tersebut. Situasi ini membawa pula kepada lahirnya pelbagai wajah dan bentuk metodologi pentafsiran al-Quran. Selain daripada itu, bab ini juga turut membahaskan profil dan ketokohan Imām Syāfi'ī dalam bidang tafsir. Latar belakang dan sejarah kehidupan beliau yang berkait rapat dengan bidang tafsir menjadi fokus perbahasan bab ini, ia penting untuk dibincangkan kerana latar belakang yang dilalui beliau menjadi faktor penting pembentukan diri beliau sebagai tokoh *mufasssir* lagi *mujtahid*.

Bab II – Bab ini seterusnya akan membahaskan tujuh sumber rujukan utama dalam pentafsiran Imām Syāfi’ī. Sumber-sumber al-Quran, hadith, ijmak, qiyas, pandangan para sahabat dan para imam-imam tabin serta rujukan kepada kesusasteraan bahasa Arab menjadi fokus utama penulisan bab ini. Selain daripada itu, metode-metode lain yang turut dibincangkan seperti tafsir merujuk kepada sirah, *asbāb al-nuzūl*, menukilkan pandangan mazhab lain serta *nāsikh mansūkh*, tafsiran menurut ‘urf serta tafsiran menggunakan pendekatan dialog dan perdebatan. Perkenalan dengan khazanah tafsiran agung karya Imām Syāfi’ī iaitu *Tafsir al-Imām al-Syāfi’ī* dari aspek penulisan dan penyusunannya turut dibahaskan dengan mendalam dalam bab ini. Sample-sample berkaitan kajian akan dipetik melalui karya *Tafsir al-Imām al-Syāfi’ī* ini bagi membuktikan keabsahan sumber yang digunakan.

Bab III – Bab 3 pula akan menyentuh kajian berkaitan amalan tafsiran Imām Syāfi’ī dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia. Mazhab Syafie sebagai mazhab rasmi yang termeteri dalam perlembagaan Persekutuan amat mempengaruhi masyarakat terhadap amalan tafsiran Imām Syāfi’ī. Topik perbahasan berkaitan amalan tafsiran ini akan hanya berfokuskan kepada tafsiran isu-isu terpilih yang menjadi polemik perdebatan dalam kehidupan beragama umat Islam di Malaysia. Pandangan dan temubual bersama tokoh-tokoh agamawan dan akademik amat penting untuk dipersembahkan dalam bab ini mewakili pihak yang berautoriti dalam menilai dan menentukan tafsiran ayat hukum umat Islam di Malaysia.

Bab IV – Melalui data dan maklumat yang diperolehi, penulis akan melakukan analisis terhadap amalan tafsiran ayat hukum Imām Syāfi’ī dalam bidag solat, zakat dan wakaf bagi mengenalpasti sejauh manakah masyarakat Islam Malaysia mengamalkan tafsiran

beliau. Analisis ini akan dilakukan dengan tersusun dan teratur berpaksikan kepada tafsiran isu-isu ayat hukum terpilih yang dibahaskan pada bab 3. Analisis akan mengarah kepada menjawab persoalan kajian serta menghasilkan capaian objektif kajian seperti yang telah digariskan. Hasil kajian berkemungkinan akan menunjukkan wujudnya keselarasan antara tafsiran Imām Syāfi'ī dan amalan masyarakat atau sebaliknya. Analisis terhadap maklumat dan data-data yang diperolehi juga akan dapat menzahirkan faktor-faktor persamaan dan perbezaan tafsir ayat hukum Imām Syāfi'ī dengan amalan tafsiran tersebut dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia.

Bab V – Bab 5 adalah kesimpulan dan penutup. Penulis akan melakarkan beberapa kesimpulan dan ulasan berdasarkan kajian dan penyelidikan yang telah dijalankan. Beberapa saranan dan cadangan akan disenaraikan penulis untuk perhatian pihak-pihak yang bertanggungjawab.

1.10 METODOLOGI PENYELIDIKAN

Metode adalah satu sarana untuk mencapai tujuan yang telah ditetapkan, menurut Sidek Mohd Noah (2002), dalam penulisannya *Reka Bentuk Penyelidikan, Falsafah, Teori dan Praktis*, terdapat beberapa bentuk kajian yang sering digunakan oleh pengkaji dalam menjalankan penyelidikan. Setiap reka bentuk mempunyai kekuatan dan kelemahan, manakala pemilihan reka bentuk oleh penyelidik banyak bergantung kepada tujuan kajian dan masalah kajian yang ingin diselesaikan⁴⁹. Untuk

⁴⁹ Sidek Mohd Noh, *Reka Bentuk Penyelidikan, Falsafah, Teori dan Praktis* (Serdang : Universiti Putra Malaysia, 2002), 41.

menyempurnakan kajian ini, dasar-dasar penyelidikan kualitatif⁵⁰ sepenuhnya dipilih dan dirangka bagi mencapai objektif kajian seperti yang telah digariskan. Bentuk-bentuk kajian kualitatif yang telah dirangka adalah seperti berikut :

i) Metode Penentuan Subjek

Subjek yang menjadi fokus kajian penulis adalah khazanah bahan-bahan pentafsiran Imām Syāfi'ī dengan tumpuan asas terhadap dokumen tafsiran ayat-ayat hukum Imām Syāfi'ī dalam karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*. Penerokaan khusus terhadap khazanah tafsiran Imām Syāfi'ī ini dilakukan secara ilmiah bagi mengenal pasti kaedah dan metodologi pentafsiran ayat hukum yang digunapakai beliau semasa mentafsirkan al-Quran khususnya pentafsiran ayat-ayat hukum. Metode ini banyak digunapakai pada bab 2 bagi membuktikan keabsahan sumber-sumber yang digunakan beliau dalam proses mentafsirkan ayat-ayat al-Quran.

ii) Metode Penyelidikan Perpustakaan

Kajian penyelidikan perpustakaan adalah merupakan kajian dan penelitian bagi memahami dan mendalami terhadap sesuatu objek kajian. Metode ini digunakan secara langsung untuk memperolehi data-data daripada sumber buku, jurnal dan kajian-kajian

⁵⁰ Metode kualitatif boleh didefinisikan sebagai kaedah ini memberatkan usaha untuk mencari dan memberikan keterangan serta pemerhatian bukan numerikal walaupun terdapat keterangan yang merujuk kepada statistik. Kebanyakan kajian dalam bidang ini memberikan keterangan, interpretasi, atau makna dalam sesuatu proses komunikasi. Kaedah ini juga lebih merupakan usaha untuk memberikan keterangan tentang sifat dan keadaan manusia dengan menggunakan pandangan umum tentang apa-apa saja tindakan sosial. Justeru, penyelidikan kualitatif tidak tertumpu ke arah pengutipan maklumat yang banyak. Sebaliknya, kaedah ini berusaha untuk memperolehi maklumat berkualiti dengan memberikan tumpuan terhadap sampel yang kecil. Azizah , Hamzah, "Kaedah Kualitatif Dalam Penyelidikan Sosiobudaya", *Jurnal Pengajian Media Malaysia* 6, no. 1 (2010), 4.

lampau yang signifikan dengan tajuk penyelidikan ini. Pencarian data-data tersebut adalah bertujuan untuk menjayakan kajian terhadap penerokaan metodologi pentafsiran ayat hukum Imām Syāfi'ī, mengumpulkan maklumat-maklumat berkaitan sejarah perkembangan tafsir pada zaman Imām Syāfi'ī, biodata dan sejarah kehidupan Imām Syāfi'ī serta mendapatkan maklumat penting berkaitan amalan pentafsiran Imām Syāfi'ī dalam bidang-bidang tertentu. Perpustakaan-perpustakaan yang dikunjungi oleh penulis bagi tujuan penyelidikan ini di antaranya ialah :

1. Perpustakaan Utama, Universiti Malaya.
2. Perpustakaan Peringatan Zaaba, Universiti Malaya.
3. Perpustakaan Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
4. Perpustakaan Tun Sri Lanang, Universiti Kebangsaan Malaysia.
5. Perpustakaan Hamzah Sendut, Universiti Sains Malaysia.
6. Perpustakaan Awam Islam, Pusat Islam Malaysia.
7. Perpustakaan Tun Razak, Negeri perak.
8. Perpustakaan Institut Pendidikan Guru Kampus Ipoh.
9. Selain daripada itu terdapat juga bahan-bahan yang penulis perolehi daripada rujukan koleksi milik peribadi, milik pensyarah dan rakan-rakan turut digunakan untuk menjayakan kajian ini.

iii) Metode Pengumpulan Data

Metode Pengumpulan Data merupakan teknik atau cara yang dilakukan untuk mengumpulkan data dan ia amat penting demi melihat keberhasilan sesebuah penelitian satu-satu kajian. Hal ini berkait rapat dengan cara-cara pengumpulan, bagaimana sumber data diperolehi serta alat-alat bantu yang digunakan. Lazimnya dalam kaedah kajian kualitatif, wawancara dan observasi adalah dua jenis instrumen yang signifikan digunakan untuk mengumpulkan data-data kajian untuk diproses dan dianalisis.⁵¹

Kaedah pengumpulan data pada bab 3 ini khusus diguna pakai untuk mengumpulkan data-data berkaitan amalan pentafsiran Imām Syāfi'ī khususnya tafsir ayat hukum dalam budaya dan kehidupan masyarakat Islam Malaysia. Temubual⁵² pula adalah alat utama untuk mendapatkan data daripada tokoh-tokoh akademik dan tokoh agamawan terpilih. Proses temubual berstruktur ini disusun secara sistematik bagi memperolehi data-data yang tepat dan benar di samping menggunakan alat bantu tambahan seperti alat rakaman dan fotografi semasa proses temubual berjalan. Bagi membantu mendapatkan hasil kajian mengenai amalan masyarakat Islam Malaysia terhadap amalan pentafsiran ayat-ayat hukum Imām Syāfi'ī, beberapa orang tokoh akademik dan kumpulan tokoh agamawan dipilih dalam kajian ini kerana mereka adalah

⁵¹ References, Tutorials and Discussion, laman sesawang “Teori-Online”, dicapai pada 15 Jun 2015, <https://teorionline.wordpress.com/2010/01/24/teknik-pengumpulan-data/>.

⁵² Wawancara merupakan teknik pengumpulan data yang dilakukan melalui cara bersemuka serta berlaku soal jawab secara langsung antara pengumpul data atau observer terhadap sumber data yang ingin diperolehi. Wawancara melalui kaedah penyelidikan kualitatif hanya memerlukan sampel kecil dan ia mampu diterapkan sebagai teknik pengumpul data. Teknik ini tidak menggunakan saiz wawancara yang besar, sebagai contoh ia tidak mungkin dapat dilakukan dengan menggunakan saiz wawancara pada 1000 responden. *Ibid*.

merupakan pakar-pakar penilai sejauh mana tafsiran Imām Syāfi'ī diamalkan dalam bidang-bidang yang akan dibahasakan pada bab 3 nanti.

Metode pengumpulan data dalam ciri-ciri penyelidikan kualitatif secara umumnya adalah berfokuskan kepada permasalahan terkini. Oleh itu, penelitian terhadap sesebuah data kualitatif adalah bersifat empirik⁵³ berdasarkan pencarian data pelbagai ragam terhadap permasalahan terkini yang berlaku.⁵⁴ Tafsiran Imām Syāfi'ī melalui karya *Tafsīr al- Imām al-Syāfi'ī* adalah merupakan antara asas utama kajian. Kebanyakan tafsiran yang dibawa oleh Imām Syāfi'ī bersifat usul lantas sumber-sumber dan pandangan ulama *syāfi'īyyah* perlu diambil kira sebagai sumber sokongan dalam memperincikan perkara usul tersebut. Perlu dinyatakan bahawa sumber dan pandangan ulama *syāfi'īyyah* secara tidak langsung membawa pandangan Imām Syāfi'ī itu sendiri. Hampir keseluruhan pandangan mazhab Syafie atau *syāfi'īyyah* adalah selaras dengan pandangan Imām Syāfi'ī. Walau bagaimanapun sumber *Syāfi'īyyah* ini tidaklah mendominasi dan ia berperanan sebagai pelengkap dan penyempurna dalam penyelidikan ini. Perincian ini merujuk kepada karya-karya lain dicatat oleh Imām Syāfi'ī sendiri atau disusun oleh anak-anak murid beliau, manakala perincian tersebut sama sekali tidak lari daripada perkara-perkara usul yang dinyatakan oleh Imām Syāfi'ī melalui karya *Tafsīr al- Imām al-Syāfi'ī*.

⁵³ Data kualitatif bersifat empirik bermaksud kajian kualitatif berdasarkan pengalaman, pengamatan dan pengetahuan seseorang. Lihat Pengolahan Dan Analisis Data Kualitatif, “dicapai 17 Jun 2015, https://www.academia.edu/5562212/PENGOLAHAN_DAN_ANALISIS_DATA_KUALITATIF.

⁵⁴ *Ibid*.

iv) Metode Observasi

Menurut Riduwan (2004), metode observasi merupakan salah satu daripada teknik pengumpulan data. Penelitian dan pengamatan dilakukan secara langsung ke atas objek penelitian untuk melihat dari dekat kegiatan yang dilakukan. Metode ini dilakukan untuk melihat, mendengar dan berfikir apa yang ada di sekitar tempat kajian dijalankan. Metode ini mempunyai kelebihan mencatat hal-hal yang berlaku sewaktu kejadian masih berlaku.⁵⁵

Metode observasi dalam kajian ini penting bagi mendapatkan maklumat berkaitan amalan keagamaan masyarakat. Bagi melihat sejauh mana pelaksanaan amalan ini berlaku dalam masyarakat, penulis perlu mendapatkan maklumat berkaitan rujukan-rujukan sesuatu amalan yang dipraktikkan, fatwa-fatwa yang menjadi kontroversi dalam mazhab Syafie, pandangan tokoh-tokoh agamawan dan akademik. Tinjauan ini dilakukan adalah bertujuan untuk berinteraksi secara lebih dekat tentang pengamalan masyarakat menurut hukum hakam mazhab Syafie.

v) Analisis Data

Aktiviti mendokumentasikan data melalui temubual, pemerhatian dan lain-lain akan dikumpulkan untuk diolah bagi menjalankan proses penyajian makna-makna data serta menyimpulkannya secara sistematik. Data-data terkumpul akan diolah dan

⁵⁵ Siti Uzairah Mohd Tobi, *Kajian Kualitatif Dan Analisis Temubual* (Aras Publisher : Kuala Lumpur), 37.

diinterpretasikan kepada maklumat yang lebih bermakna menggunakan teknik analisis kandungan (content analysis). Bagi memudahkan proses analisis data dilakukan, data-data yang diperolehi melalui metode temubual akan disaring dengan tema-tema tertentu bagi membentuk keputusan dan kesimpulan terhadap soalan-soalan yang disediakan. Seterusnya, dalam menganalisis data ini juga, penulis turut menggunakan kaedah induktif dan deduktif sebuah pendekatan umum dalam proses analisis data dan penyelidikan.⁵⁶ Antara pendekatan lain yang turut digunakan bagi menganalisis data adalah seperti berikut :

a) Analisis Kajian Dokumen

Penganalisaan terhadap metodologi pentafsiran ayat-ayat hukum dalam karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* akan dilakukan dengan menggunakan reka bentuk kajian analisis dokumen. Penyelidikan dan analisis terhadap metodologi pentafsiran ayat-ayat hukum dalam karya ini akan melahirkan beberapa konsep dan prinsip yang digunakan oleh Imām Syāfi'ī ketika beliau mencetuskan tafsiran ayat-ayat hukum. Bidang-bidang perbincangan berkaitan metodologi pentafsiran ayat-ayat hukum ini akan dibincangkan secara ilmiah menurut kaedah dan peraturan ilmu *Uṣūl Tafsīr* dimana kaedah ini akan membuktikan penggunaan metodologi pentafsiran *bi al-ma'thūr* dan *bi al-ray'* digunapakai oleh Imām Syāfi'ī untuk mentafsirkan ayat-ayat al-Quran. Karya 3 jilid ini dijadikan antara sebagai subjek penting dalam kajian ini.

⁵⁶ Idris Awang, *Penyelidikan Ilmiah : Amalan Dalam Pengajian Islam* (Sri Elila Resources, Rawang, 2009), 77.

b) Analisis Kajian Naratif

Bagi menyempurnakan pendokumentasian sejarah hidup serta perkembangan tafsir zaman Imām Syāfi'ī, reka bentuk kajian *naratif* telah dipilih untuk membantu menyelesaikan kajian ini pada bab 1. Menurut Connelly & Clandinin (1990), reka bentuk ini sangat sesuai membina semula masa silam Imām Syāfi'ī secara sistematik dan objektif serta menulis naratif pengalaman seseorang individu di samping menghubungkaitkannya dengan penghasilan karya ini.⁵⁷ Data-data dan fakta-fakta berkaitan akan dikumpul dan dibuat penelitian untuk menghasilkan beberapa ulasan dan kesimpulan.

c) Metode Etnografi

Proses ketamadunan global hari ini memperlihatkan perubahan mobiliti dan alur budaya sesebuah masyarakat menjadi semakin pantas. Sebahagian besar daripada perubahan-perubahan ini tidak dapat dilihat dengan model dan angka-angka kuantitatif. Keadaan ini menuntut kepada peranan model penelitian kualitatif semakin menjadi arus utama dalam melihat situasi sosial perjalanan sesebuah kehidupan masyarakat. Metode etnografi⁵⁸ mampu menghasilkan produk analisis mendalam sejajar dengan susur galur

⁵⁷ Dr David Lim Chong Lim, Dr Nor Azizah Salleh, Prof. Madya Dr. Saat Md Yasin, Prof Madya Dr Mohd Kidin Shahrān, Prof. Madya Dr. Alias Mohd Yatim, Prof. Dr. Abdul Razak Habib, *Kaedah Penyelidikan Dalam Pendidikan* (Kuala Lumpur : Open University Malaysia, 2006), 72.

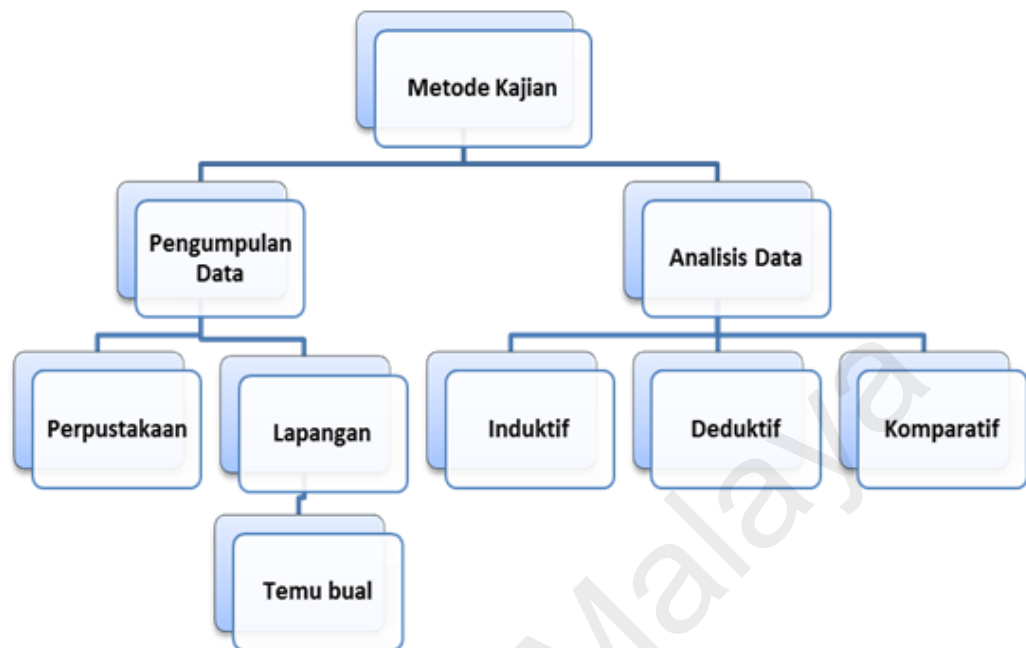
⁵⁸ Metode etnografi merupakan salah satu daripada metode penelitian kualitatif. Dalam kajian budaya sesebuah masyarakat, etnografi digunakan untuk meneliti perilaku-perilaku manusia berkaitan perkembangan masyarakat dalam alur pembentukan sosial dan budaya tertentu, misalnya penelitian mengenai agama Jawa yang dilakukan oleh Clifford Geertz (1955), ataupun penelitian mengenai anak-anak jalanan, pengamen dan lain sebagainya. Metode penelitian etnografi dianggap mampu menggali informasi secara mendalam dengan sumber-sumber yang luas. Dengan teknik “observatory participant”, etnografi menjadi sebuah metode penelitian yang unik karena mengharuskan penglibatan

amalan kehidupan masyarakat yang seiring atau mengalami perbezaan dengan tafsiran Imām Syāfi'ī. Ia boleh dicapai dengan melihat, mengetahui dan melakukan pemerhatian mendalam serta menghadirkan refleksi kajian budaya dan amalan hidup dalam konteks masyarakat Islam di Malaysia.

Melalui kaedah ini, penganalisan dibuat berpandukan kepada fakta-fakta tafsiran serta komitmen masyarakat terhadap amalan pentafsiran Imām Syāfi'ī yang diperolehi. Analisis ini membawa kepada jawapan sebenar pengamalan masyarakat dalam bidang-bidang tertentu. Temubual juga adalah salah satu daripada metode etnografi untuk mendapatkan pandangan dan penilaian amalan masyarakat khususnya temubual bersama tokoh-tokoh agamawan daripada beberapa buah komuniti seperti mufti-mufti, ahli majlis fatwa negeri dan kebangsaan, tokoh-tokoh ulama, tokoh-tokoh akademik dan ketua-ketua agama. Temubual, perbincangan dan pemerhatian mendalam terhadap tafsir ayat hukum akan membawa kepada hasil kajian yang menyeluruh. Penulis amat yakin keperluan dan rujukan masyarakat terhadap tafsir ayat hukum Imām Syāfi'ī adalah khazanah yang amat penting bagi masyarakat Islam Malaysia selari dengan keautoritian mazhab Syafie sebagai mazhab rasmi di Malaysia. Reka bentuk kajian *trend* pula amat sesuai digunakan bagi membuktikan tafsir ayat hukum Imām Syāfi'ī amat penting sejak zaman dahulu hinggalah ke hari ini khususnya dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia. Metodologi kajian yang telah dijelaskan oleh penulis dapat diringkaskan melalui rajah 1 di bawah :

penyelidik secara langsung dalam sebuah masyarakat atau komuniti sosial tertentu. Marzali Amri, *Antropologi dan Pembangunan Indonesia* (Jakarta : Kencana, 2005), 45.

Rajah 1.0 Metodologi Penyelidikan



(vi) Metode Pendokumentasian

Proses pengumpulan data dan maklumat yang diperolehi daripada koleksi kajian-kajian ilmiah, jurnal, kertas kerja, temubual, pemerhatian, laman sesawang dan lain-lain disusun dengan sistematik pada bab 1, 2 dan 3. Ini penting bagi mendapatkan maklumat kepakaran Imām Syāfi'ī dalam bidang tafsir, susur galur penulisan karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, metodologi tafsiran ayat hukum Imām Syāfi'ī serta fakta-fakta sejarah yang berkaitan. Kaedah ini juga digunapakai untuk memaparkan bentuk-bentuk tafsiran dan *istinbāt* hukum Imām Syāfi'ī berdasarkan kepada pemilihan isu tertentu. Penganalisaan ke atas data-data terkumpul yang telah dianalisis serta beberapa bentuk rumusan akan didokumentasikan bagi melihat penggunaan, rujukan dan amalan masyarakat Islam Malaysia terhadap tafsir ayat hukum Imām Syāfi'ī.

BAB 1 : PERKEMBANGAN TAFSIR AL-QURAN ZAMAN IMĀM SYĀFI'Ī

1.0 Pengenalan

Keperluan kepada tafsir al-Quran merentasi pelbagai zaman adalah bukti menunjukkan bahawa manusia tidak pernah berhenti daripada menjadikan al-Quran sebagai sumber rujukan dalam kehidupan. Perkembangan bidang tafsir pada satu-satu zaman memiliki kepentingan tersendiri implikasi daripada perubahan status kehidupan dan *maṣlaḥat* masyarakat Islam pada zaman tersebut bagi memastikan kehidupan mereka sentiasa terpandu dan dipimpin selaras dengan mesej *al-Qur'ān al-Karīm*.⁵⁹

Kesungguhan dan kecemerlangan dalam bidang tafsir ini turut digarap *mufasssir* Imām Syāfi'ī seorang tokoh yang berjaya membina dan melakar sejarah bidang tafsir yang tersendiri pada zamannya. Ketamadunan kerajaan Bani Abbasiyah dan sokongan yang tidak berbelah bahagi secara tidak langsung mempengaruhi corak pentafsiran pada zaman Imām Syāfi'ī yang membentuk pelbagai wajah metodologi pentafsiran. Perkembangan ini berlaku sejajar dengan desakan dan tindak balas masyarakat Islam hasil daripada munculnya pelbagai permasalahan baru yang melingkungi kehidupan masyarakat ketika itu. Instrumen tafsiran pada zaman ini membentuk elemen-elemen penting pentafsiran yang memiliki unsur-unsur nilai tambah yang amat berguna dalam kehidupan umat Islam yang bersungguh-sungguh untuk menyempurnakan keislaman dan keimanan mereka.

⁵⁹ Muḥammad Luṭfī al-Ṣibbāgh, *Buḥūth fī 'Uṣūl al-Tafsīr* (Beirut : al-Maktab al-Islāmī, 1988), 15.

Perlu dinyatakan bahawa perbincangan berkaitan perkembangan tafsir pada zaman kehidupan Imām Syāfi'ī sekaligus akan memperkatakan juga serba sedikit tentang perkembangan tafsir pada era tabi tabiin yang merupakan zaman kehidupan Imām Syāfi'ī sendiri. Rujukan tafsir pada zaman ini penting untuk dikaji kerana ia ini merupakan periode yang hampir dengan zaman Rasulullah SAW, zaman sahabat dan zaman para tabiin. Perkembangan tafsir selepas zaman tersebut banyak diserapi pelbagai anasir luar seperti penyusupan elemen-elemen palsu, *isrā'iliyyāt* dan sebagainya.⁶⁰

1.1 Tafsir al-Quran Pada Zaman Imām Syāfi'ī

Bidang tafsir yang berkembang pantas pada zaman Imām Syāfi'ī memiliki keistimewaan dan berjaya melakar ciri-ciri tafsirannya yang tersendiri. Allah SWT mentakdirkan perjalanan hidup Imām Syāfi'ī (150-204H) pada era keemasan dan kemuncak keilmuan Islam yang tinggi. Kepesatan revolusi ilmu pengetahuan dan kemunculan ulama-ulama besar seperti Imām Mālik, Imām Aḥmad bin Hanbal dan lain-lain pada zaman digunakan sebaik mungkin untuk menuntut ilmu pengetahuan daripada mereka sehinggalah Imām Syāfi'ī mampu mendirikan mazhab beliau sendiri.⁶¹ Tafsir pada zaman ini menjadi salah satu daripada bidang pengkhususan ilmu yang turut berkembang seiring dengan perkembangan ilmu-ilmu Islam yang lain. Wahyu al-Quran

⁶⁰ Muḥammad Husayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kaherah : Dār al-Ḥadīth, 2005), 119.

⁶¹ *Ibid.*, 2:127.

dan pemahamannya melalui kaedah pentafsiran terus menjadi keutamaan kerana al-Quran diletakkan sebagai kayu ukur kepada wawasan pengetahuan dalam cabang-cabang bidang ilmu yang lain.

Perkembangan tafsir pada zaman Imām Syāfi'ī dalam kajian ini memfokuskan perkembangan dan kemajuan tafsir pada zaman kehidupan Imām Syāfi'ī. Periode yang dimaksudkan ialah zaman tabi tabiin iaitu selepas berakhirnya zaman tabiin. Muḥammad Husayn al-Dhahabī menyatakan bahawa zaman ini bermula pada akhir pemerintahan Bani Umayyah (40-132H/693-720M) atau pada awal pemerintahan Kerajaan Bani Abbasiyyah (132-656H/750-1258M), al-Dhahabī meletakkan zaman ini di peringkat yang ketiga dalam sejarah perkembangan *marḥalah* tafsir.⁶² Jika dilihat kepada usia kehidupan Imām Syāfi'ī (150-204H) bermakna beliau menjalani kehidupan sepenuhnya pada zaman pemerintahan Kerajaan Bani Abbasiyyah melalui pemerintahan enam orang khalifah dinasti Abbasiyyah secara berurutan iaitu khalifah Abū Ja'fār al-Manṣūr 'Abd Allah bin Muḥammad (136H-158H), khalifah Muḥammad al-Mahdī bin Abū Ja'fār al-Manṣūr (158H-169H), khalifah Mūsā al-Hādī bin Muḥammad al-Mahdī (169H-170H), khalifah Hārūn al-Rāsyīd bin Muḥammad al-Mahdī (170H-193H), khalifah Muḥammad al-Amīn bin Hārūn al-Rāsyīd (193H-198H) dan khalifah 'Abd Allah al-Ma'mūn bin Hārūn al-Rāsyīd (198H-218H).⁶³

⁶² *Ibid.*

⁶³ Akram Yūsuf, *Mausū'ah al-Imām al-Syāfi'ī* (Dār al-Nafāiṣ : Jordan, 2003), 13-14.

Pada penghujung zaman tabi'in, berlaku perubahan corak pentafsiran al-Quran di mana para *mufasssir* muncul dengan mengumpulkan makna-makna al-Quran, membukukannya serta mengkategorikan himpunan ilmu tersebut secara berasingan lalu dinamakannya dengan ilmu tafsir. Selanjutnya para *mufasssir* dari seluruh pelusuk negara Islam tampil mengumpulkan segala bentuk tafsiran yang diriwayatkan oleh imam-imam⁶⁴ mereka daripada Rasulullah SAW atau daripada Sahabat Baginda SAW. Sebagai contoh, *mufasssir* Mekah mengumpulkan tafsir Ibn 'Abbās, *mufasssir* Kufah mengumpulkan tafsir Ibn Mas'ūd. Walau bagaimanapun pengumpulan pada tahap ini belum lagi disusun secara teratur mengikut tertib berdasarkan ayat dan surah tertentu.

Pada zaman pemerintahan Kerajaan Bani Abbasiyyah para ulama tabi tabi'in sekali lagi bangkit dan bertindak mengumpul dan membukukan kitab-kitab tafsir dengan lebih teratur mengikut tertib surah dan ayat. Antara kitab tafsir awal yang terkumpul ialah Tafsir Ibn Jurā'ij, Tafsīr Muḥammad Ibn Ishāq dan Tafsīr Isma'īl bin 'Abd Raḥmān yang dikenali dengan Tafsīr al-Sudiyy. Walau bagaimanapun semua kitab-kitab tersebut tiada bukti peninggalan kecuali kitab Tafsīr Ibn Jarīr al-Ṭabarī sahaja.⁶⁵

⁶⁴ Kemunculan wadah dan institusi pengajian tafsir yang terbentuk pada zaman tabi'in seperti pusat pengajian tafsir di Mekah yang dipelopori oleh Ibn 'Abbās (M68H), pusat pengajian tafsir di Madinah yang dipelopori oleh Ubay bin Ka'ab, pusat pengajian tafsir di Iraq yang dipelopori oleh Ibn Mas'ūd (M32H), pusat pengajian tafsir di Syam dipimpin oleh Abū Darda' al-Anṣārī serta pusat pengajian tafsir di Mesir serta pusat pengajian tafsir di Yaman yang dipelopori oleh Mu'adz bin Jabal memberi saham yang amat besar terhadap perkembangan tafsir pada zaman Imām Syāfi'ī. Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, 93-108. Lihat juga Abū Syahbah, *Israiliyyat dan Hadith Palsu*, 63-72.

⁶⁵ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, 128-129.

Bidang tafsir terus menerus berkembang hingga berlaku dimana sanad-sanad telah dibuang daripada karya-karya yang asal implikasi daripada terlalu ramainya ulama yang terlibat dalam usaha-usaha pengumpulan tafsir. Banyak bahan tafsiran yang tidak lagi disebut periwayat serta pengambilan sumbernya. Tafsiran pada ketika ini telah diresapi hadith-hadith palsu dan unsur-unsur *isrā'īliyyāt* mula menyusup masuk dan menimbulkan kecelaruan dalam karya-karya tafsir.

Imām Syāfi'ī amat beruntung kerana hidup dalam sebuah kerajaan yang sayangkan ulama dan cintakan agama. Para ulama sentiasa didekati oleh pemerintah bagi mendapatkan pandangan dan nasihat dalam apa jua masalah, pemerintah Bani Abbasiyah ketika itu sanggup menyediakan sejumlah peruntukan yang besar demi mengembangkan ilmu-ilmu agama. Penyuburan ilmu terus berlaku apabila perdebatan ulama turut berlaku di istana kerajaan, *Masjid al-Ḥarām* dan *Masjid al-Nabawī* lantas membantu kepada perkembangan dan peningkatan kematangan ilmu termasuklah ilmu fekah, ilmu tafsir, usul tafsir dan lain-lain. Situasi kehidupan umat Islam yang memerlukan kepada penjelasan hukum hakam timbul secara tidak langsung mendorong kepada perkembangan tafsir ayat hukum⁶⁶ itu sendiri, keperluan ini menyebabkan populariti Imām Syāfi'ī lebih terkenal dengan keilmuan dan kepakaran dalam bidang fekah berbanding bidang tafsir.

⁶⁶ Mahyudin bin Daud mendefinisikan ayat hukum atau *āyāt aḥkām* sebagai sekelompok ayat al-Quran yang menitikberatkan penjelasan hukum hakam *syar'iyyah* dan menunjukkan kepadanya secara langsung sama ada hukum itu berkaitan dengan akidah, amalan *furū'* atau akhlak dan budi pekerti. Imām Wahbah al-Zuhaylī membahagikan ayat hukum ini kepada tiga bahagian iaitu : 1) ayat-ayat hukum perkara-perkara akidah, 2) ayat hukum hakam akhlak, 3) ayat hukum hakam perbuatan *mukallaḥ*. Mahyudin bin Daud, *Metodologi Pentafsiran Āyāt al-Aḥkām Dalam Tafsīr al-Munīr* Karangan Wahbah al-Zuhaylī (Kuala Lumpur : Ijazah Sarjana Usuluddin, Jabatan Al-Quran Dan Al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2012), 25.

Kemunculan *mufassir* pada zaman ini adalah paling ramai melebihi kuantiti *mufassir* para sahabat, namun Imām Suyūṭī berpandangan hanya beberapa orang tabiin sahaja yang benar-benar mencapai reputasi tinggi sebagai tokoh *mufassir* pada zaman ini, di antaranya ialah Ismā'īl al-Suddī, (M128H), al-Ḍaḥḥāk bin Muḏālim (M105H), al-Kalbī (M146H), Muqāṭil bin Ḥayyān (M150H) dan Muqāṭil bin Sulaimān (M150H).⁶⁷ Perkembangan tafsir pada zaman ini melahirkan barisan tokoh-tokoh *mufassir* seperti yang telah dinyatakan. Karya-karya *turāth* dilihat tidak menyenaraikan Imām Syāfi'ī sebagai tokoh *mufassir* dan ini bukanlah bermaksud Imām Syāfi'ī tidak mentafsirkan al-Quran, sebaliknya tafsiran-tafsiran beliau khususnya tafsiran ayat-ayat hukum banyak dimuatkan dalam kitab-kitab fiqh mazhab Syafie seperti *al-Umm* dan sebagainya.

Sejarah mencatatkan selama 250 tahun lamanya umat Islam berada pada puncak keemasan dan kegemilangan ilmu pengetahuan sekaligus merupakan zaman kematangan fiqh dan Imām Syāfi'ī turut melalui zaman tersebut. Fiqh Islam mula berkembang pesat melahirkan pelbagai aliran pemikiran fiqh di wilayah-wilayah Islam seperti Syam, Mesir, Hijaz dan juga Iraq. Madrasah Hadith di Mekah, Madinah dan Hijaz serta Madrasah *Al-ray'* di Kufah, Basrah dan Iraq membawa kepada terbuka luasnya pintu ijtihad, koleksi fatwa yang di*istinbāṭ*kan oleh *mujtahid* mutlak bertambah. Situasi ini sekaligus menyumbang kepada kemajuan dan perkembangan bidang tafsir khususnya tafsir ayat hukum. Perkembangan tafsir pada zaman ini menatijahkan

⁶⁷ Jalāl al-Dīn 'Abd Raḥmān al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut : Dār Ibn Kathīr), 265.

perkembangan tafsir dan metodologi tafsir yang semakin dinamik, kreatif dan ilmiah oleh Imām Syāfi'ī dan ulama sezamannya.

1.2 Penyusunan dan Pembukuan Ilmu Tafsir Zaman Imām Syāfi'ī

Imām Syāfi'ī sempat melalui pemerintahan enam orang khalifah pada era pertama pemerintahan dinasti Abbasiyah.⁶⁸ Keadaan politik pada zaman ini secara umumnya stabil dan kondusif tanpa pergolakan politik dalam negara serta kurang ancaman musuh dari luar yang menggugat keamanan pemerintahan dinasti Abbasiyyah. Khalifah-khalifah pada zaman ini amat tegas menangani keadaan jika wujudnya usaha-usaha menentang kerajaan.⁶⁹ Kota Baghdad, ibu negara pada ketika itu pula berperanan baik sebagai pusat sentralisasi politik dan urusan kenegaraan, sekaligus menjadi pusat tamadun Islam yang amat disegani. Kestabilan politik yang kondusif dan perkembangan ekonomi yang pesat amat membantu kemajuan dan ketamadunan ilmu pengetahuan

⁶⁸ Keenam-enam khalifah tersebut adalah Abū Ja'far al-Manṣūr 'Abd Allah bin Muḥammad memerintah tahun 136H-158H, Muḥammad al-Mahdī bin Abū Ja'far al-Manṣūr memerintah tahun 158H-169H, Mūsā al-Mahdī bin Muḥammad al-Mahdī memerintah dari tahun 169H-170H, Hārūn al-Rāsyid bin Muḥammad al-Mahdī memerintah sejak tahun 170H-193H, Muḥammad al-Amīn bin Hārūn al-Rāsyid memerintah tahun 193H-198H dan 'Abd Allah al-Ma'mūn bin Hārūn al-Rāsyid yang memerintah pada tahun 198H-218H. Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 128.

⁶⁹ Keadaan politik secara umum pada zaman Imām Syāfi'ī bersifat kondusif, namun suasana aman ini dicemari juga dengan beberapa perselisihan dan perebutan kuasa dinasti Abbasiyyah, contohnya perebutan kuasa antara Muḥammad al-Amīn dengan adiknya 'Abdullah al-Ma'mūn berakhirnya dengan terbunuhnya al-Amīn. Khalifah pada zaman ini juga tidak segan silu mencantas sesiapa sahaja yang berniat menentang kerajaan seperti yang dilakukan kepada puak Khawārij. Pemerintahan zaman ini juga tegas terhadap kaum atheis yang sebahagiannya berusaha memisahkan diri daripada kekuasaan Islam seperti gerakan Ustadhis di Khurasan dan lain-lain. Perselisihan dalaman pemerintah masih terkawal, manakala kecekapan mengawal ancaman-ancaman negara menyebabkan kestabilan politik berterusan dan negara menjadi bertambah kuat. Yūsuf Akrām al-Qawāsīmī, terj. Nor Hasanuddin, Faisal Salleh, Abdul Somad, Yusuf Hamdani, *Mausu'ah al-Imām al-Syāfi'ī* (Kuala Lumpur : Al-Hidayah Publications, 2012), 14-16.

dalam semua bidang ilmu. Kejayaan ini dapat dilihat daripada pembinaan *Dār al-Ḥikmah*⁷⁰ khusus untuk kemudahan dan rujukan para ilmunan. Sarjana muslim pula bertungkus lumus menulis dan membukukan ilmu pengetahuan mengikut kepakaran masing-masing, lalu membawa kepada penulisan dan pembukuan pelbagai bidang ilmu secara lebih khusus dan spesifik termasuklah bidang ilmu tafsir. Aktiviti penulisan pula giat dilakukan kerana kertas sudah mula digunakan pada zaman ini untuk menulis, al-Faḍl bin Yaḥyā al-Barmakī salah seorang menteri era pemerintahan Khalifah Hārūn al-Rāsyīd mendirikan kilang kertas di Baghdad.⁷¹

Usaha-usaha mengumpul dan membukukan bidang-bidang ilmu adalah rantaian daripada kesungguhan para ulama pada setiap zaman. Zaman tabiin memperlihatkan inisiatif *mufasssir* Imām Mujāhid mengumpul, mencatat dan membukukan bahan-bahan tafsir mengikut surah dan bab-bab tertentu. Usaha-usaha beliau diteruskan pula oleh para ulama tabi tabiin selepasnya seperti Yazīd bin Hārūn al-Salmī (M117H), Sufyān bin ‘Uyaynah (M198H), Wākī’ Ibn Jarrāḥ (M197H), Syu’bah Ibn al-Hajjāj (M160H), Ādam Ibn Abī Īyās (M220H) dan ‘Abd al-Razzāq Ibn Himām (M211H). Pengumpulan

⁷⁰ Perpustakaan *Dār al-Ḥikmah* terletak di Baghdad dan merupakan sebuah perpustakaan yang paling masyhur pada zaman pemerintahan Hārūn al-Rāsyīd (170H-193H). perpustakaan ini dianggap sebagai ‘universiti’ yang paling diminati oleh pelajar, ilmunan, sasterawan dan pujangga. *Ibid.*, 17.

⁷¹ Produksi kertas ini mengalami kemajuan pesat seiring dengan perkembangan aktiviti penulisan pelbagai bidang ilmu. Aktiviti tulis menulis ini juga membuka peluang pekerjaan baru seiring dengan kemunculan kerjaya penulis dan tukang kertas. Akrām Yūsuf, *Ensiklopedia Imam Al-Syafie*, 18.

dan pembukuan periwayatan hadith-hadith tafsir beserta sanad oleh para imam *muḥaddithīn* dan ketika itu dicatat mengikut bab-bab penyusunan dalam karya hadith.⁷²

Penyusunan dan pembukuan ilmu tafsir selepas itu terus berkembang dimana wujudnya usaha-usaha mengumpul dan memisahkan hadith-hadith tafsir yang bercampur dengan hadith-hadith *mu'āmalat*, *munākahāt* dan sebagainya.⁷³ Hadith-hadith tafsir ini disusun dan ditulis dengan cara menyebut sesuatu ayat, lalu menukilkannya secara bertulis riwayat daripada sahabat dan tabiin berkaitan tafsiran satu-satu ayat, lalu ulasan dan penjelasan bersandarkan kepada riwayat sahabat terhadap ayat tertentu mula ditulis dan dibukukan. Aktiviti menulis dan membukukan hadith tafsir ini adalah refleksi daripada kesedaran pemerintah dan situasi umat Islam yang semakin hari semakin jauh meninggalkan zaman Rasulullah SAW serta dikuatiri lebih banyak kesulitan akan timbul di kemudian hari. Selain daripada ramainya kalangan *ḥuffāz* yang telah meninggal dunia dan bertebaran di merata tempat berjauhan antara satu sama lain, penyebaran unsur khurafat, bidah dan kemunculan hadith-hadith *mawḍū'*

⁷² al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 1:128.

⁷³ Sejak zaman Nabi saw hingga zaman Abbasiyyah, ilmu tafsir dan ilmu-ilmu lain adalah berbentuk hadith bahkan merupakan sebahagian daripada ilmu hadith. Kadang kala seorang perawi hadith akan meriwayatkan hadith mengenai tafsir, hadith fekah, *ghazwah* dan hadith-hadith berkaitan urusan kemasyarakatan. Pada zaman Abbasiyyahlah usaha-usaha mengumpul hadith mengikut *mauḍū'* serta menyusunnya mengikut bab-bab tertentu dilakukan dengan giat seperti yang dilakukan oleh Imām Mālik bin Anas yang telah menyusun hadith-hadith hukum dalam al-Muwattā', Muḥammad Ibn Ishāq mengumpul hadith-hadith sirah dan sebagainya. T.M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Sedjarah Dan Pengantar Ilmu Al-Quran Dan Tafsir* (Jakarta :Bulan Bintang, 1972), 219-220.

yang membawa kepada perpecahan umat Islam adalah juga antara dorongan kuat berlakunya pembukuan hadith-hadith tafsir ini.⁷⁴

Perkembangan ilmu-ilmu lain seperti ilmu *naḥu* dan *lughah* turut menyumbang kepada kemajuan bidang tafsir. Ulama-ulama *naḥu* seperti Sibawīh dan al-Kisāyī turut mengi'rābkan *al-Qur'ān*, manakala ulama *lughah* seperti Abū 'Ubaydah Ma'mar Ibn al-Muthanna (M209H) menyusun karya *Gharīb al-Qur'ān* dan Ibnu Qutaybah (M176H) menyusun karya *Musykilāt al-Qur'ān*.⁷⁵ Begitu juga dengan ilmu *Ṣaraf*, Fekah, Hadith, Sirah dan ilmu Kalam, kesemuanya turut membantu memperkembangkan bahan-bahan tafsir di samping mempelbagaikan corak metodologi pentafsiran al-Quran.

Perkembangan pesat dakwah Islam yang tersebar di seluruh pelusuk juga membawa kepada aktiviti penyusunan dan pembukuan bahan tafsir dengan lebih tersusun. Kewujudan kitab-kitab tafsir yang menggunakan akal fikiran dan cenderung kepada bidang-bidang tertentu seperti fekah, ilmu tauhid, balaghah dan tidak kurang juga yang cenderung kepada sesuatu mazhab atau aliran, lantas lahir pelbagai bentuk penulisan dan pembukuan bidang tafsir mengikut aliran seperti *tafsīr 'ilmī*, *tafsīr mauḍū'i*, *tafsīr taḥlīlī*, *tafsīr muqārin*, *tafsīr āyat al-aḥkām* dan lain-lain. Karya-karya tafsir yang disusun dan dibukukan dijaga dengan baik hingga ke hari ini dan

⁷⁴ Duktūr Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb menulis satu tajuk khusus '*Khidmah 'Umar bin 'Abd 'Azīz li Sunnah*' bagi menjelaskan sumbangan besar Khalifah 'Umar 'Abd 'Azīz terhadap penyusunan dan pembukuan ilmu hadith. Lihat Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn* (Kaherah : Maktabah Wahbah, 1998), 328. Lihat juga Mohd Muhiden B. Abd Rahman, *Sejarah Penulisan Dan Pembukuan Hadith : Satu Sorotan*, Jurnal Usuluddin Bil. 19 & 20, 2004, 130.

⁷⁵ *Mannā' al-Qaṭṭān, Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Kaherah : Maktabah Wahbah, 1988), 76.

sebahagiannya masih asli dan ditahqīq serta cetak semula dengan menggunakan pelbagai peralatan canggih.⁷⁶ Aktiviti penterjemahan bahan-bahan ilmiah dari bahasa asing ke dalam bahasa Arab juga mengalami perkembangan pesat yang membawa kepada perkembangan pelbagai bidang keilmuan termasuklah aktiviti penulisan dan pembukuan karya-karya tafsir yang ditulis.⁷⁷

Selain daripada menghimpun dan menyusun ulasan dan tafsiran para sahabat, terdapat *mufasssir* yang berusaha membukukan pandangan dan *mentarjīh* pendapat sendiri. manakala sikap kurang menitikberatkan kepentingan dan kualiti *isnād al-ḥadīth* pula menyebabkan berlakunya kegiatan memendekkan sanad dan menukikan riwayat-riwayat tanpa menyandarkannya kepada perawi sebenar.⁷⁸ Keadaan ini memberi ruang yang selesa merancakkan lagi penyusupan elemen-elemen *isrāīliyyāt*⁷⁹ ke dalam bahan-

⁷⁶ Usaha-usaha rintis para *mufasssir* zaman ini mampu menghasilkan karya-karya tafsir yang terkenal seperti karya Tafsīr al-Sa'ūdī (M127H) yang merakamkan riwayat pentafsiran Ibn Mas'ūd dan Ibn 'Abbās, karya tafsir Ibn Jurāj (M150H) tafsir yang menerangkan periwayatan tafsir al-Quran yang sahih dan *ḍa'īf*, tafsir Muqātil (M150H) dan tafsir Muḥammad bin Ishak. Al-Dhahabī, *Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, 53.

⁷⁷ Senario ini telah mendorong para ulama membahagikan ilmu kepada dua bahagian iaitu '*ulūm al-naqliyah*' dan '*ulūm al-aqliyah*'. '*Ulūm al-aqliyah*' pula merangkumi ilmu Falsafah, ilmu Perubatan, ilmu Bahasa, ilmu Astronomi, ilmu Kimia, Sejarah, Geografi, Muzik dan lain-lain. Rujuk *Ibid*.

⁷⁸ Imām Syāfi'ī menyatakan prinsip yang tegas terhadap perkara ini. Beliau jelas meletakkan syarat tidak menerima riwayat yang teputus sanad dan menolak sanad yang tidak disebutkan nama sahabat. Namun begitu beliau meletakkan dua syarat penting sebelum menerima periwayatan seperti ini : 1) Riwayat itu mestilah diriwayatkan oleh kibār al-tābi'īn yang pernah bertemu dengan sahabat seperti Sa'īd Ibn Musayyab. 2) Terdapat bukti-bukti lain yang membolehkan kesahihan riwayat itu diterima seperti sandaran makna riwayat sama seperti yang diriwayatkan oleh Rasulullah SAW dengan *ṭarīq* yang lain. Muḥammad Abū Zūhrah, *Tarīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah* (Kaherah : Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t), 258-259.

⁷⁹ Menurut Muḥammad Husāyn al-Dzahabī, terdapat enam buah kitab tafsir besar yang jelas mengandungi unsur-unsur *isrāīliyyāt*, antaranya ialah *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya

bahan tafsir.⁸⁰ Imām Syāfi'ī menyadari serapan ini perlu dibendung kerana boleh merosakkan pemahaman makna al-Quran. Bagi mengawal, beberapa usaha dilakukan termasuklah menggariskan metode dan kaedah disiplin ilmu-ilmu usul tafsir yang sebahagian besarnya adalah susunan disiplin tafsir yang dicetuskan oleh Imām Syāfi'ī sendiri. Disiplin dan garis panduan pentafsiran ini akan dihurai dengan mendalam pada bab 2.

Walaupun sejarah tidak menyenaraikan Imām Syāfi'ī sebagai penyusun dan pengarang karya-karya tafsir secara khusus, ini tidak bermakna beliau tidak mentafsirkan ayat al-Quran. Situasi sekeliling, perluasan kuasa wilayah Islam yang berbeza adat resam serta kehidupan bersama pelbagai bangsa yang baru memeluk Islam merubah suasana kehidupan dengan masalah yang amat berbeza dari sebelumnya. Keperluan terhadap penjelasan satu-satu hukum hakam dalam kehidupan amat penting ditekankan ekoran daripada keghairahan masyarakat untuk beramal dengan Islam. Keperluan ini menyebabkan Imām Syāfi'ī lebih cenderung mentafsirkan ayat-ayat *aḥkām*, manakala anak-anak murid beliau pula menulis, menyusun dan membukukan tafsiran ayat *aḥkām* Imām Syāfi'ī, lalu memuatkan tafsiran-tafsiran tersebut khusus ke dalam kitab-kitab fekah sahaja, maka masyhurlah Imām Syāfi'ī sebagai tokoh fekah dan usul fekah. Pada zaman awal kehidupan Imām Syāfi'ī, tidak berlaku pengumpulan dan penyusunan bahan-bahan tafsir secara sistematik seperti menulis tafsir mengikut urutan

Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Imām al-Ḥāfiẓ Ibn Kathīr, tafsir Muqātil bin Sulaimān, *al-Kashf al-Bayān 'an Bayān Tafsīr al-Qur'ān* susunan karya al-Ṭa'labī, Lubāb al-Ta'wīl fī Maānī al-Tanzīl karya Imām al-Khāzin dan karya tafsir al-Sayyid Muḥammad Rasyid Reḍā yang bertajuk Tafsīr al-Manār. Al-Dzahabī, *Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 152.

⁸⁰ Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥith*, 334-335.

surah dalam *maṣḥaf* dan sebagainya.⁸¹ Suasana ini memungkinkan tiadanya penyusunan dan pembukuan karya tafsir Imām Syāfi'ī pada zaman tersebut, justeru menyuramkan nama beliau selaku tokoh *mufasssir* dalam dunia pentafsiran.

Sambutan umat Islam sedunia terhadap gagasan hukum-hakam menurut mazhab Syafie adalah bukti kukuh menunjukkan cetusan hukum hakam beliau yang bersifat kompresif dan lengkap berjaya dibentuk melalui kefahaman yang mendalam terhadap tafsiran ayat-ayat al-Quran. Ini turut dibuktikan dengan pelbagai bentuk penulisan berkaitan pujian dan pengiktirafan tinggi ulama-ulama tersohor sezaman dan selepasnya.⁸²

1.3 Metodologi Pentafsiran Zaman Imām Syāfi'ī

⁸¹ Selepas kewafatan Imām Syāfi'ī (M204), pembukuan dan penyusunan bidang tafsir terus berkembang positif apabila terdapat usaha-usaha mengarang, menyusun dan membukukan kitab-kitab tafsir secara lebih kemas dan sistematik seperti menyusun bahan tafsir mengikut urutan surah-surah dan tajuk-tajuk khusus dalam al-Quran. Usaha-usaha ini dilakukan oleh sekumpulan ulamak seperti Ibn Majah (M273H), Ibn Jarīr al-Ṭabarī (M310H), Abū Bakr Ibn al-Mundzir al-Naisāburī (M318H), Ibn Abī Ḥātim (M327H), Abū al-Syeikh Ibn Ḥibbān (M369H), al-Ḥākim (M405H) dan Abū Bakr Ibn Mardawiyah (M410H), *Ibid*.

⁸² Pengiktirafan, pujian dan sanjungan terhadap Imām Syāfi'ī dalam pelbagai bidang ilmu terlalu banyak. Imām Ibnu Ḥajar membukukan dan mengkategorikannya kepada kepada empat bahagian iaitu, 1) Pujian dan sanjungan daripada guru-guru dan tokoh-tokoh ulama. 2) Pujian dan sanjungan daripada rakan-rakan yang sebaya dengan mereka. 3) Pujian dan sanjungan daripada murid-muridnya ataupun mereka yang menimba ilmu melalui Imām Syāfi'ī atau mereka yang hidup sezaman dengannya. 4) Pujian dan sanjungan daripada mereka yang tidak bertemu dengannya ataupun mereka yang hidup selepas zaman Imām Syāfi'ī. Imām al-Baiḥaqī dalam *al-Manāqib* juga mengupas secara mendalam keilmuan dan kata-kata pujian dan sanjungan yang dirakamkan kepada Imām Syāfi'ī. Ridzuan Ahmad, *Fiqh Imam Syafie* (Selangor : PTS Millennia Sdn. Bhd., 2012), 30-31.

Secara umumnya terdapat dua metode yang utama yang digunapakai oleh para *mufasssir* pada zaman ini. Pertama : menggunakan kaedah seperti yang diikuti oleh para sahabat iaitu dengan berpandukan riwayat Baginda SAW atau berpegang kepada *āthār* salah seorang daripada sahabat Baginda SAW melalui penggunaan hadith-hadith untuk mentafsirkan ayat-ayat al-Quran. Kedua : tidak bergantung sepenuhnya kepada hadith dan *āthār* sahabat dalam mentafsirkan ayat. Namun begitu, tafsiran kadang kala mengguna pakai kaedah *al-ray'* dan ijtihad disokong menerusi keilmuan dan pengetahuan tentang sebab turunnya ayat dan mengetahui bentuk gaya bahasa Arab dan lain-lain.⁸³ Metodologi pentafsiran pada zaman Imām Syāfi'ī turut mengutamakan dua sumber al-Quran dan hadith sebagai rujukan autentik. Tafsiran yang menggunakan hadith dan *āthār* dikenali dengan tafsir, manakala tafsir yang menggunakan ijtihad dan *al-ra'y* dikenali dengan *takwīl*.

Perkembangan tafsir zaman Imām Syāfi'ī adalah merupakan kesinambungan perkembangan tafsir zaman tabi'in, sekaligus mengisyaratkan bahawa bentuk-bentuk tafsiran yang wujud pada zaman tabi'in juga terdapat pada zaman Imām Syāfi'ī. Sebagai contoh, jumlah ilmun yang terbatas menyebabkan *ahl al-kitāb* dijadikan sumber rujukan, antaranya ialah 'Abd Allah bin Salām (M43H),⁸⁴ Ka'ab al-Aḥbār

⁸³ Manna'al-Qaṭṭān, *Mabaḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 332.

⁸⁴ Beliau adalah Abū Yūsuf 'Abd Allah Ibn Salām Ibn al-Hārith al-Isrā'īlī al-Anṣārī sekutu Bani Auf dan Khazraj serta merupakan generasi Yūsuf Ibn Y'aqūb AS. Masuk Islam pada tahun pertama hijrah, beliau adalah termasuk dalam kalangan para sahabat yang membela pembunuhan 'Uthmān bin 'Affān. Abd Allah Ibn Salām menyertai beberapa peperangan bersama Rasulullah SAW dan turut serta dalam

(M32H),⁸⁵ dan Wahb Ibn Munabbih (M110H)⁸⁶ yang telah memeluk Islam dan mempunyai pengetahuan luas mengenai kitab Taurat. Terdapat segolongan kecil umat Islam ketika itu yang menjadikan *ahl al-kitāb* sebagai sumber rujukan dan lama kelamaan ia meresap masuk ke dalam bidang pentafsiran dengan meluas dan tidak terkawal. Implikasinya, bahan-bahan periwayatan tafsir pada zaman ini dipenuhi dengan periwayatan *ahl al-kitāb* termasuklah periwayatan *isrā'īliyyat*⁸⁷ yang bohong dan dusta,

pembukaan wilayah-wilayah Islam. Ibn Sa'ad meletakkan nama beliau pada *ṭabaqāt* ketiga dari ahli-ahli peperangan Khandak dan sesudahnya, manakala sebahagian lagi memasukkannya dalam ahli Badar, beliau termasuk orang yang membela pembunuhan Saydinā 'Umar. Beliau adalah Yahudi yang paling alim mengetahui kitab Taurat, Injil dan al-Quran selepas memeluk Islam. Wafat di Madinah pada tahun 43H. Yūnus Ḥasan 'Abīd, *Tafsir al-Qur'an Sejarah Tafsir Dan Metode Para Mufasssir (Dirāsāt wa Mabāḥith fi al-Tarīkh al-Tafsīr wa Manāḥij al-Mufasssirīn)*, terj. Qodirun Nur dan Ahmad Musyafiq, M.Ag. (Jakarta : Gaya Media Pratama, 2007), 52.

⁸⁵ Nama beliau Ka'ab Ibn Māni' al-Himyārī dan amat dikenali dengan Ka'ab al-Aḥbār, beliau berasal daripada Yahudi Yaman dan memeluk Islam pada zaman 'Umar al-Khaṭṭāb, ada yang mengatakan beliau memeluk Islam pada zaman Abū Bakr, bahkan ada yang mengatakan pada zaman Rasulullah SAW. Berpindah ke Madinah setelah memeluk Islam serta turut serta dalam peperangan menentang Rom. Ka'ab memiliki imu yang sangat luas sehingga disebut dengan Ka'ab al-Ḥibr, beliau sangat banyak meriwayatkan tafsir, seorang yang *tsiqah* dan adil. Ibn 'Abbās, Abū Hurairah dan lain-lain turut meriwayatkan daripada beliau. Namun begitu, Aḥmad Amīn, penulis *Fajr al-Islām* mengkritik ke *tsiqahan* dan keadilan Ka'ab. Beliau berkata Ibn Qutaybah dan Imām al-Nawāwī tidak sedikitpun meriwayatkan daripada beliau. *Ibid.*, 54.

⁸⁶ Beliau adalah Abū 'Abd Allah Wahb Ibn Munabbih al-Yamanī al-Ṣan'ānī (34H-110H), ibu bapanya berasal daripada Khurasan dan berketurunan Parsi. Kisra telah mengusirnya ke Yaman lalu beliau memeluk Islam pada zaman Nabi SAW. Wahb Ibn Munabbih amat luas ilmunya, menerokai kitab-kitab terdahulu, menguasai berita-berita dan kisah-kisah awal tentang penciptaan, beliau juga ada menulis mengenai peperangan Nabi SAW dan berita-berita para raja. Apa yang diriwayatkan oleh beliau dan Ka'ab mengenai kisah-kisah dan berita *isrā'īliyyāt* haruslah diteliti. Walaupun riwayat daripada beliau ada yang sahih dan ada yang tidak sahih, ulama menilainya sebagai *tsiqah*, al-Dhahabī berkata : “dia adalah *tsiqah ṣādiq*.” *Ibid.*, 55-56.

⁸⁷ *Isrā'īliyyat* adalah kata *jama'* bagi perkataan *isrā'īliyyah* dinisbahkan kepada Bani Israel. Israel ialah Ya'qūb AS yang bermaksud hamba Allah swt. Bani Israel adalah anak-anak Nabi Ya'qūb AS dan keturunan seterusnya yang lahir daripada mereka sehingga ke zaman Nabi Isa AS dan zaman Nabi Muhammad SAW. Mereka dikenali dengan orang Yahudi sejak dahulu lagi, sementara yang beriman kepada Nabi Isa AS telah diberikan nama sebagai orang Nasrani. Allah SWT banyak mengistilahkan mereka sebagai Bani Israel dalam al-Quran kerana hendak memperingatkan mereka kepada bapa mereka iaitu Nabi Ṣāleh supaya mereka menjadikannya sebagai ikutan dan berakhlak dengan akhlak Nabi Ṣāleh AS. *Ibid.*, 1-2. Penulisan Ishak Sulaiman merumuskan bahawa wujud dua dimensi *isrā'īliyyāt* iaitu dimensi klasikal (sejarah) dan kontemporari (semasa). Rujuk Ishak Sulaiman, *Isrā'īliyyāt Dalam pengajian Tafsir Dan Sunnah, Jurnal Usuluddin Bil.* 8, 1998, 2.

tafsiran ayat bercampur aduk dengan sumber sahih dan tidak sahih, sanad-sanad yang tidak di ketahui asal usulnya juga disertakan dalam pentafsiran ayat-ayat al-Quran.⁸⁸

Kemunculan *khilafāt al-madhhabiyah* merupakan noktah penting dalam perkembangan metodologi pentafsiran al-Quran pada zaman ini. Kemunculan tokoh-tokoh mazhab seperti Imam Ḥanafī, Imām Malikī, Imām Hanbalī dan Imām Syāfi'ī membentuk pendirian yang berbeza terhadap satu-satu hukum ekoran daripada perbezaan dalam memahami dan mengkaji tafsiran *naṣ-naṣ* tertentu. Hasil penelitian para *mufassir* dan *fuqahā'* terhadap ayat-ayat yang menyentuh tentang hukum hakam perbuatan manusia ini melahirkan metodologi pentafsiran ayat hukum (*tafsīr āyat al-aḥkām*)⁸⁹ yang membawa kepada penulisan tafsir berdasarkan kepada pandangan mazhab tertentu.⁹⁰

Ijtihad turut memainkan peranan penting dalam perkembangan tafsir ekoran desakan masyarakat yang mahukan solusi permasalahan yang baru timbul dapat

⁸⁸ Faḍl Ḥasan 'Abbās, *Muḥāḍarāt fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Jordan : Dār al-Nafāis, 2007), 282. Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 180.

⁸⁹ Imām al-Dhahabī menerangkan konsep pentafsiran ayat hukum merupakan bentuk-bentuk penjelasan dan pernyataan maksud Allah SWT yang dinyatakan dalam ayat-ayat hukum yang difahami oleh manusia menurut kadar kemampuan dan keupayaan manusia mengikut disiplin-disiplin yang ditetapkan oleh para ulama dalam pentafsiran al-Quran. Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 85.

⁹⁰ Contoh-contoh karya adalah seperti berikut : *Aḥkām al-Qur'ān fī Alf Waraqah*, karya Ja'afar Aḥmad bin Muḥammad bin Salamah al-Azdī al-Ṭahawī al-Ḥanafī (M321H), *Aḥkām al-Qur'ān* Abū al-Ḥasan 'Alī bin Mūsā bin Yazdād al-Qumī al-Ḥanafī (M350H), *Aḥkām al-Qur'ān* tulisan Abū Bakr al-Razī yang terkenal dengan al-Jaṣṣāṣ (M370H), *Aḥkām al-Qur'ān* tulisan al-Qāḍī Abū Bakr bin Muḥammad bin Bakīr al-Baghdādī al-Mālikī, *Aḥkām al-Qur'ān* tafsiran Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'ī (M204H), Abū Thūr Ibrāhīm bi Khalid al-Kalbī al-Baghdādī al-Syāfi'ī (M240H). Faḍl Ḥasan 'Abbās, *Muḥāḍarāt fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 298.

diselesaikan sejajar dengan pendirian Islam. Situasi secara tidak langsung meletakkan ijtihad sebagai sumber pentafsiran al-Quran.⁹¹Keterbukaan pintu ijtihad berpandukan ketajaman akal menyumbang kepada asas pembentukan pola metodologi *tafsīr bī al-ray'* pada zaman ini lalu berkembang luas hingga berjaya membukukan kitab-kitab tafsir tersendiri. Para *mufasssir* juga mula memadukan pemahaman *tafsīr bī al-ma'thūr* dan *tafsīr bī al-ra'y* sehingga karya-karya tafsir tersebut mirip kepada tafsir-tafsir ilmiah, keadaan ini berlaku sehingga tafsir hampir kehilangan fungsinya untuk memberikan hidayah, bimbingan dan pengetahuan tentang hukum hakam agama, seterusnya lahirlah pembukuan karya-karya tafsir yang mengintegrasikan pelbagai ilmu seperti budaya-budaya falsafah, terminologi ilmiah, ideologi-ideologi mazhab, pemahaman peribadi *mufasssir* dan ilmu-ilmu yang lain.

Perkembangan metodologi pentafsiran pada zaman ini amat penting kerana ia merupakan zaman perintis kepada kemunculan *tafsīr bī al-ra'y*. Kebebasan untuk menyatakan pandangan dalam tafsiran masing-masing terbuka luas hingga menyebabkan elemen-elemen negatif mudah menyusup masuk ke dalam tafsiran. Implikasi ini mendorong tokoh-tokoh *mufasssir* khususnya Imām Syāfi'ī merangka

⁹¹Namun begitu, pada zaman ini tidak semua tabiin bersetuju menerima dasar ijtihad dalam pentafsiran, ini dapat dilihat daripada kata-kata Sy'abī : "ثلاث لا أقول فيهن حتى أموت : القرآن، الروح، الرأي" yang bermaksud : "tiga perkara yang aku tidak mengatakan apa-apa terhadapnya sehingga aku meninggal dunia, al-Quran, ruh dan ijtihad".⁹¹ Golongan yang menolak ijtihad pula sering mengkritik dan mencela golongan yang menerima ijtihad berdasarkan kepada beberapa hadith, sabda Nabi SAW : من تكلم في القرآن فإصاب فأخطأ" yang bermaksud : "barang siapa yang mentafsirkan al-Quran (dengan fikiran dan ijtihad), sekalipun betul ijtihadnya itu, namun ia tetap melakukan kesalahan." (Riwayat Imām Turmudzi). Ash Shiddieqy, *Sedjarah Dan Pengantar Ilmu Al-Quran*, 216.

peraturan, meletakkan garis panduan dan disiplin bagi *mufassir* yang ingin mentafsirkan al-Quran.⁹²

1.4 Polemik *Fuqahā'* Dalam Pentafsiran Ayat Hukum Zaman Imām Syāfi'ī

Sejarah mencatatkan bahawa jangkauan wilayah Islam yang berada di bawah pemerintahan Dinasti Abbasiyyah amat luas hingga mencapai ke sempadan China di Timur dan Maghribi di barat,⁹³ sekaligus menunjukkan Imām Syāfi'ī menjalani kehidupan pada zaman ketika bertemunya pelbagai bentuk peradaban lama seperti India, Parsi dan Yunani yang hidup di bawah naungan pemerintahan Islam. Setiap umat dan bangsa membawa pelbagai pemikiran dan pengetahuan untuk turut serta dalam gerakan tamadun Islam yang begitu komprehensif, lalu membawa kepada perdebatan dalam memahami tafsiran *naṣ- naṣ* al-Quran.

Imām Abū Zuhrah menggambarkan zaman Imām Syāfi'ī sebagai era perdebatan masalah fiqh kerana hukum hakam Islam dibentuk berlandaskan dialog dan diskusi yang memiliki tujuan yang murni dan mulia. Imām Syāfi'ī berinteraksi dengan pelbagai jenis kelompok yang mempunyai mazhab fiqh masing-masing, beliau sering bertemu dengan tokoh-tokoh mazhab ini untuk menerangkan hujjah-hujjah fiqh mazhab beliau.

⁹² Antara disiplin yang digariskan oleh Imām Syāfi'ī ialah perlunya sokongan ayat atau beberapa ayat dalam proses *istinbāt* ayat hukum seperti lafaz akad nikah yang sah hanyalah menggunakan dua perkataan sahaja iaitu *al-nikāḥ* atau *al-tazwīj*. Penetapan hukum ini disokong oleh Surah al-Nisā' 24:6, Surah al-Baqarah 2:230 dan ayat-ayat lain. Imām Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 1:87.

⁹³ Muḥammad Abū Zuhrah, terj. Ibnu Muhammad El-Fandahani, *Pengembaraan Intelektual Dan Pemikiran Imam Syafi'i Dalam Masalah Akidah, Politik Dan Fiqih* (Selangor : Crescent News, 2010), 122.

Imām Syāfi'ī juga tidak ketinggalan mengunjungi *Bait al-Ḥarām* salah satu daripada pusat diskusi muktamar ilmiah yang mempertemukan para ulama dari segenap penjuru dunia.⁹⁴

Sebahagian *fuqahā'* popular mentafsirkan ayat hukum bersumberkan periwayatan hadith (*mazhab ahl al-ḥadīth*) yang mengutamakan riwayat-riwayat hadith dan mengambil jalan *tawāquf* jika tidak menemui riwayat berkaitan. Sementara itu di sisi lain pula, terdapat sekelompok *fuqahā'* yang masyhur dengan pendapat masing-masing (*mazhab ahl al-ra'y*) yang lebih banyak menggunakan pendapat dan pentafsiran peribadi, namun begitu jika terdapat pertentangan antara periwayatan hadith yang ditemui kemudiannya, maka pandangan tersebut akan berpihak kepada hadith.⁹⁵ Perselisihan juga berlaku pada makna-makna lafaz atau kalimah pada yang terdapat pada teks ayat, hal ini telah mengheret *fuqahā'* kepada sebuah perdebatan yang membahaskan makna-makna bahasa Arab yang kaya dengan pelbagai makna.⁹⁶

⁹⁴ *Ibid.*, 123.

⁹⁵ Ash Shiddieqy, *Sedjarah Dan Pengantar Ilmu Al-Quran*, 216.

⁹⁶ Contoh berkaitan boleh dilihat pada kata perintah (*fi'il al-amr*) yang kadang kala memberi makna perintah yang bersifat harus (*ibāḥah*), bimbingan (*irsyād*), anjuran (*nadb*) dan perintah yang bersifat kemestian (*ḥatm wa al-luzūm*). Kata-kata perintah yang terkandung dalam al-Quran mencakupi pelbagai makna di atas. Penentuan makna yang dipilih pula memerlukan penguat atau *qarīnah* untuk menguat dan mengaitkan pilihan makna tersebut. Perdebatan ini meruncing kerana semua pihak ingin menentukan makna tertentu sesebuah teks Arab atau *naṣ* di samping perlunya ada petunjuk dan bukti yang dapat menentukan makna yang tepat pada satu-satu kalimah serta menolak kemungkinan wujudnya makna-makna lain pada kalimah tersebut. Kebiasaannya petunjuk tersebut kadang kala berupa sokongan daripada hadith Rasulullah SAW atau makna kebiasaan umum dalam masyarakat Arab ('urf). *Ibid.*, 119-120.

Perkembangan tafsir ayat hukum makin rancak berkembang selepas munculnya imam-imam *mujtahid* iaitu Imām Abū Ḥanīfah (150H), Imām Syāfi'ī (208H), Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal (241H) serta tokoh-tokoh sezaman dengan mereka.⁹⁷ Pengaruh perbezaan mazhab dalam pentafsiran akan cenderung kepada dasar-dasar yang diletakkan oleh sesebuah mazhab dalam metodologi pentafsiran.⁹⁸ Situasi ini berkembang positif pada fasa permulaan munculnya keempat-empat mazhab ini.⁹⁹

Ijtihad merupakan faktor utama keterbukaan minda umat Islam pada zaman ini¹⁰⁰ di mana akal memainkan peranan penting semasa proses *isṭinbāṭ* dan seterusnya berlaku perbezaan dalam memahami dalil tertentu. *Ahl al-ra'y* di Kufah contohnya, banyak menggunakan pendapat, qiyas, *istiḥsān* dan mengambil kira sudut kemaslahatan dalam menjelaskan sesuatu hukum ketika tiada *naṣ* yang jelas dalam al-Quran dan

⁹⁷ Amir Husin Mohd Nor, *Penutupan Pintu Ijtihad : Satu Kajian Semula*, Jurnal Syariah Jilid 8, 2000,44.

⁹⁸ Abū Zuhrah, *Tarīkh al-Madhāhib*, 272.

⁹⁹ Al-Khuḍarī, *Tarīkh Tasyrī'*, 98.

¹⁰⁰ Perlu dinyatakan bahawa terdapat di kalangan generasi tabiin pada zaman ini yang tidak menerima dasar-dasar ijtihad seperti Sa'id Ibn Musayyab dan Ibn Sairīn. Ini dibuktikan daripada kata-kata Ibn Sairīn :“Saya bertanya kepada ‘Ubaydah al-Sulamī tentang sesuatu ayat al-Quran, beliau menjawab : Tiada lagi orang yang mengetahui mengenai mengapa ayat itu diturunkan, kerana itu bertakwalah engkau kepada Allah SWT dan pegang teguhlah kepada kebenaran”. Sa'id Ibn Musayyab pula pernah berkata :“Bahawasanya aku tidak mahu mengeluarkan pendapatku perkara yang sedikit ditafsirkan dalam al-Qur’ān”. Ash Shieddiqy, *Sedjarah Dan Pengantar Ilmu Al-Quran*, 215-216.

sunnah.¹⁰¹ Kebebasan untuk melakukan kajian, penelitian terhadap *naş*, mengutarakan pandangan bebas dilakukan tanpa terikat kepada mana-mana mazhab, bahkan para *mujtahid* bebas beramal dengan apa yang mereka ijtihadkan. Dialog dan perdebatan dalam kalangan *fuqahā'* turut menjadi *trend* dalam usaha menegakkan kebenaran, ia bukan hanya sekadar lisan, malah turut berlaku balas berbalas melalui penulisan surat menyurat seperti perdebatan di antara Imām Syāfi'ī dan Imām Laith bin Sa'ad di Mesir.¹⁰² Dalam menangani pertikaian perbezaan pendapat, Imām Syāfi'ī mempamerkan sifat keterbukaan dan bertoleransi antara mazhab. Beliau berkata :

“Ketika hadith itu sahih maka ia adalah mazhabku, semua orang bergantung dalam masalah fiqh pada Abū Ḥanīfah, ketika disebutkan tentang hadith, maka Māliklah bintang yang bersinar. Beliau juga berkata kepada Aḥmad bin Ḥanbal (anak murid beliau dalam bidang fiqh) : Apabila ada hadith sahih menurut pandangan engkau maka ajarkanlah kepadaku”.¹⁰³

Umat muslimin zaman Imām Syāfi'ī terbahagi kepada pelbagai kelompok seperti Khawarij dan Syiah, perseteruan yang agak keras wujud di antara kelompok-kelompok sehingga ada yang sanggup melontarkan kata-kata kafir, fasiq dan dosa dan berani mengeluarkan fatwa halalnya darah kaum muslimin yang berbeza pandangan

¹⁰¹ Muḥammad Abū Zuhrah, *Tarīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-'Aqāid wa al-Tarīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah* (Kaherah : Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.), 246. M. Quraishy Shihab, *Membumikan al-Quran*, 65.

¹⁰² Dialog dan perdebatan ini berorientasikan perbezaan hujjah dan *istidlāl* yang menyebabkan timbulnya perbezaan pandangan dalam masalah hukum *furu'*. Melalui dialog dan perdebatan jugalah Imām Syāfi'ī berjaya menundukkan golongan yang mempertikaikan golongan anti hadith yang muncul pada akhir abad ke 2H atau awal abad ke 3H. Polemik yang berlaku di antara Imām Syāfi'ī dan beberapa orang individu sezamannya dirakamkan dalam susunan karya penulisan *Jimā' al-'Ilm*. Golongan ini akhirnya tunduk dan akur dengan hujjah-hujjah yang dikemukakan oleh Imām Syāfi'ī. Abdul Karim Ali, Metode Imām Syāfi'ī Dan Ulamak Menangani Golongan Anti Hadith, *Jurnal Al-Bayan*, Bil. 3, Mei 2005, 129. Rujuk juga contoh surat perdebatan, Abū Zuhrah, *Pengembaraan Intelektual*, 75-86.

¹⁰³ Al-Khuḍarī, *Tarīkh Tasyrī' al-Islāmī*, 24.

dengan mereka.¹⁰⁴ Ketegangan suasana tersebut mendorong Imām Syāfi'ī meningkatkan kematangan ilmu sedia ada pada dirinya di samping beliau tidak jemu-jemu mencari kaedah dan formula tafsiran terbaik sebagai solusi kepada situasi persengketaan yang berlaku.

Di celah-celah polemik dan perselisihan yang berlaku, Imām Syāfi'ī berjaya memberi sumbangan besar dalam bidang pentafsiran ayat hukum pada zamannya. Penyusunan karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* oleh Aḥmad Muṣṭafā al-Farrān¹⁰⁵ membuktikan himpunan 745 dokumen tafsiran ayat mencakupi semua bidang ilmu, manakala dicelah-celah tafsiran ini mengandungi pelbagai kaedah dan bentuk-bentuk disiplin ilmu untuk mentafsirkan al-Quran yang dapat dimanfaatkan oleh seluruh *mufasssir* sepanjang zaman.

1.5 Ketokohan Imām Syāfi'ī Dalam Dunia Keilmuan

Peribadi Imām Syāfi'ī amat terserlah dalam dunia keilmuan Islam kerana penguasaan dan kepakaran beliau dalam bidang al-Quran dan hadith. Berkat kejernihan akal kurniaan Ilahi, Imām Syāfi'ī turut mempunyai ilmu pengetahuan khusus dalam pelbagai

¹⁰⁴ *Ibid.*, 95.

¹⁰⁵ Karya ini disusun dan ditahqiq oleh Aḥmad Muṣṭafā al-Farrān sebagai tajuk tesis kedoktoran beliau di Universiti *al-Qur'ān al-Karīm wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah* di Sudan. Imām Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 1.

bidang ilmu lain seperti ilmu kalam,¹⁰⁶ ilmu firasat dan astrologi,¹⁰⁷ serta ilmu kedokteran.¹⁰⁸ Ketokohan Imām Syāfi’ī dalam bidang pentafsiran khususnya tafsiran ayat hukum memang tidak dapat dinafikan. Sejak kecil Imām Syāfi’ī diasah dan dipupuk untuk sentiasa menghafal dan memahami kandungan al-Quran dan pemahaman ini merupakan tunjang kepada kekuatan beliau dalam melakukan ijtihad terhadap permasalahan ummah. Ketekunan dan sikap kesungguhan yang ada pada diri beliau membawa kepada penyebatan jiwanya hidup dan matinya dengan al-Quran.¹⁰⁹

1.5.1 Profil Imām Syāfi’ī

¹⁰⁶ Imām Syāfi’ī menemui tokoh-tokoh Ilmu Kalam dan melakukan perdebatan dengan kumpulan aliran pemikiran Syiah, Khawarij dan Muktazilah. Perdebatan ini bertujuan untuk membersihkan ilmu ini daripada campuran pengaruh-pengaruh tamadun India, Rom, Parsi dan Greek. Ridzuan Ahmad, *Fiqh Imam Syafi’i*, 38.

¹⁰⁷ Ilmu Firasat merupakan ilmu yang diwarisi bangsa Arab sejak zaman jahiliah lagi, dikatakan bahawa orang yang menguasai ilmu firasat ini mampu menghitung dan mengira perjalanan serta peredaran bintang-bintang, cakerawala, matahari dan bulan. Ilmu-ilmu ini juga digunakan bagi menentukan waktu solat dan mengetahui detik perjalanan masa. Berdasarkan ilmu firasat dan astrologi yang dikuasai, Imām Syāfi’ī mampu membuat kiraan hal ehwal seorang perempuan yang sedang mengandung. Imām Syāfi’ī pernah menyatakan : “beliau akan melahirkan bayi lelaki, di pahanya terdapat tahi lalat hitam dan beliau hanya boleh hidup selama dua tahun empat hari sahaja, kemudian bayi ini akan mati selepas itu.” Kiraan beliau memang tepat berlaku dan selepas peristiwa itu beliau membakar kitab yang membicarakan ilmu berkenaan dibimbangi ilmu ini diselewengkan. *Ibid.*

¹⁰⁸ Al-Rābi’ berpandangan Imām Syāfi’ī memiliki pengetahuan luas dalam bidang kedokteran dan kepakaran ini turut diperakui oleh doktor-doktor di Mesir yang hidup sezaman dengannya. Imām Syāfi’ī amat mengambil berat ilmu kedokteran ini dan beliau pernah menegaskan : “orang-orang Islam sudah menghilangkan satu pertiga ilmu dan mereka menyerahkannya kepada Yahudi dan Nasrani”. Kenyataan ini menampakkan kurangnya penglibatan umat Islam dalam bidang kedokteran sehingga *ṭabīb* Nasrani terpaksa dipanggil untuk mengubati Imām Syāfi’ī lalu beliau terdorong untuk mendalami ilmu berkenaan. *Ibid.*, 39.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 32.

Imām Syāfi'ī (150H-204H) memiliki siri pengembaraan hidup seorang ulama yang mempunyai catatan tersendiri. Populariti Imām Syāfi'ī terbentuk dalam susur galur menarik lagi amat berkesan khususnya dalam sudut pembentukan kriteria ilmiah yang dimiliki beliau. Imām Syāfi'ī dilahirkan pada era pertama dinasti Bani Abbasiyah, khalifah yang memerintah pada ketika itu ialah Abū Ja'fār al-Manşūr.¹¹⁰ Beliau dilahirkan di Ghazzah, sebuah bandar yang terletak di daerah Asqalan selatan Palestin.

111

Nama sebenar Imām Syāfi'ī ialah Abū 'Abd 'Allah Muḥammad bin Idrīs bin al-'Abbās bin 'Uthmān bin Syāf'i bin al-Sāi'b bin 'Ubāyd bin 'Abd al-Yazīd bin Hāsyim bin 'Abd al-Muṭālib bin 'Abd al-Manāf bin Qusai bin Kilāb bin Murrah bin Ka'ab bin Lu'ai bin Ghālib Abū 'Abd Allah al-Quraysy al-Syāfi'ī al-Makkiy. Nasab Imām Syāfi'ī bertemu dengan nasab Rasulullah SAW pada 'Abd al-Manāf bin Qusai datuk Rasulullah SAW yang ketiga. Imām Nawawī berkata : “Imām Syāfi'ī adalah *Quraysyī* (berasal dari suku Quraisy) dan *Muṭṭallibī* (keturunan Muṭālib).¹¹² Ayahanda Imām Syāfi'ī berketurunan Quraisy bertemu dengan keturunan Rasulullah SAW pada silsilah

¹¹⁰ Menurut sumber Imām al-Dhahabī, Imām Syāfi'ī sempat melalui pemerintahan enam orang khalifah dinasti Abbasiyah secara berurutan iaitu khalifah Abū Ja'fār al-Manşūr 'Abd Allah bin Muḥammad (136H-158H), khalifah Muḥammad al-Mahdī bin Abū Ja'fār al-Manşūr (158H-169H), khalifah Mūsā al-Hādī bin Muḥammad al-Mahdī (169H-170H), khalifah Hārūn al-Rāsyīd bin Muḥammad al-Mahdī (170H-193H), khalifah Muḥammad al-Amīn bin Hārūn al-Rāsyīd (193H-198H) dan khalifah 'Abd Allah al-Ma'mūn bin Hārūn al-Rāsyīd (198H-218H). Akrām Yūsuf, *Mausū'ah al-Imām al-Syāfi'ī*, 13-14.

¹¹¹ Kawasan kelahiran Imam Syafi'i sekarang ini disebut Semenanjung Gaza, sebuah kawasan subur yang menjadi kawasan kontroversi perebutan antara Arab Palestin dengan Israel. Rujuk Tarikuddin bin Haji Hassan, *Siri 4 Imam Mazhab Imam Asy-Syafie* (Johor : Perniagaan Jahabersa, 2011), 6.

¹¹² Imām al-Nawāwī, *Tahzīb al-Asmā' wa al-Lughāt* (al-'Alāmiyyah, (1/44). Akrām Yūsuf, *Mausū'ah al-Imām al-Syāfi'ī*, 324.

‘Abd al-Manāf. Walaupun berasal dari keturunan mulia, ayahanda beliau hanyalah seorang rakyat biasa dan tidak mempunyai kedudukan atau apa-apa keistimewaan dalam masyarakat. Bondanya Fāṭimah binti ‘Abd Allah bukan keturunan Quraisy tetapi memiliki pelbagai keistimewaan dalam mendidik dan membesarkan Imām Syāfi’ī. Menurut riwayat Imām al-Hākim seorang ulama Hadith, keturunan Imām Syāfi’ī dari sebelah ibunya ialah Fāṭimah binti ‘Abd Allah bin Husāyn bin al-Ḥasan bin ‘Alī bin Abū Ṭālib.¹¹³

Sumber-sumber sejarah tidak dapat menyatakan dengan tepat tujuan perpindahan keluarga Imām Syāfi’ī ke Ghazzah, Palestin. Penulisan Umar Hafiz, (2012) menyatakan bahawa perpindahan tersebut berlaku kerana beberapa keperluan di samping bapa Imām Syāfi’ī terlibat dalam kumpulan angkatan tentera yang ditugaskan untuk mengawal perbatasan Islam di Ghazzah.¹¹⁴ Terdapat juga riwayat yang menyebut berkemungkinan ayahanda Imām Syāfi’ī mahu memulakan kehidupan baru, manakala Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī menyebut dalam karyanya *Tawālī al-Ta’sis*, telah berlaku sesuatu yang tidak disukainya hingga memaksa ayahandanya keluar dan merantau ke ‘Asqalān.¹¹⁵ Namun begitu, selang beberapa bulan tiba di Ghazzah, ayahandanya telah jatuh sakit lalu meninggal dunia lalu bermulalah episod kehidupan Imām Syāfi’ī sebagai

¹¹³ Abū ‘Abd Allah Muḥammad bin Idrīs bin al-‘Abbās al-Qarsyī al-Muṭṭallibī, Jam’u Wa Ḥaqqaqahu Majdī bin Manṣūr bin Sayyid al-Syūrā, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī* (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995) 4.

¹¹⁴ Umar Hafiz M.U, *Jejak Para Imam : Ulama Terkemuka Dunia Islam* (Selangor : Pustaka Ilmuan, 2012), 22.

¹¹⁵ Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tawālī al-Ta’sis bi Ma’alī Muḥammad bin Idrīs* (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986), 21.

anak yatim yang bijak dan cerdas.¹¹⁶ Selepas kematian ayahandanya, Imām Syāfi’ī telah dibawa semula ke Mekah oleh ibunya, Imām Syāfi’ī berkata : “saya dilahirkan di Gaza pada tahun 150H, kemudian ketika berusia dua tahun, ibu telah membawa saya ke Mekah”,¹¹⁷ di sana, beliau menjalani kehidupan dalam keadaan yatim dan miskin. Apabila dibawa ke *kuttāb*¹¹⁸ untuk belajar, ibunya tidak mampu membayar yuran pengajian yang ditetapkan, namun kerana kecerdasan yang dimilikinya beliau bebas daripada membayar yuran tersebut.¹¹⁹ Semasa kanak-kanak, Imām Syāfi’ī amat gigih belajar membaca, menulis dan menghafal al-Quran. Beliau berkata :

"فلما ختمت القرآن، دخلت المسجد، فكنت أجالس العلماء، وأحفظ الحديث أو المسئلة، وكان منزلنا بمكة : في شعب الخيف، وكنت أنظر إلى العظم : يلوح، فأكتب فيه الحديث أو المسئلة، وكانت له جرة قديمة : فإذا امتلأ العظم، طرحته في الجرة"¹²⁰

“Setelah selesai menghafal al-Quran, aku datang ke masjid dan duduk bersama ulama untuk menghafal hadith atau masalah-masalah fiqh. Tempat penginapan kami sekitar Mekah di Syu’ib al Khīf membuat aku kumpulkan tulang-tulang haiwan untuk dijadikan catatan. Maka

¹¹⁶ Duktūr Muḥammad bin ‘Abd al-Wahab al-‘Aqīl (2004) Kebanyakan riwayat sependapat bahawa Imām Syāfi’ī dilahirkan pada tahun 150H/767M yang juga merupakan tahun kewafatan dua orang tokoh besar *Fuqahā*’ iaitu Imām Abū Ḥanīfah RA dan Imām ‘Abd al-Mālik bin ‘Abd ‘Azīz bin Jurāij yang terkenal dengan jolokan Imām Ibnu Jurāij. Terdapat riwayat yang menceritakan bahawa Imām Syāfi’ī lahir pada hari Imām Abū Ḥanīfah meninggal dunia. al-Duktūr Muḥammad bin ‘Abd al-Wahab al-‘Aqīl, *Manhaj al-Imām Syāfi’ī fī Ithbāt al-‘Aqīdah* (Riyāḍ : Aḍwa’ al-Salaf, 2004), 21.

¹¹⁷ Syams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad al-Dhahabī, *Siyār ‘Alām al-Nubalā’* (Beirut : Dār al-Fikr, 1997), 8:379.

¹¹⁸ Kuttāb ialah sebutan bagi madrasah atau sekolah tempat anak-anak menuntut ilmu pada ketika itu.

¹¹⁹ Abū Bakr Aḥmad bin Ḥusayn al-Baiḥāqī, *Manāqib al-Syāfi’ī* (Kaherah : Maktabah Dār al-Turāth, 1970),

¹²⁰ Abū Zuhrah, al-Syāfi’ī, *Ḥayātuhu*, 14.

akupun menulis hadith atau masalah-masalah fiqh, jika telah penuh aku lemparkannya ke dalam sebuah bakul yang dipenuhi tulang-tulang”.

1.5.2 Keilmuan Dalam Bidang al-Quran, Hadith Dan Fekah

Siri-siri pengembaraan intelektual Imām Syāfi’ī¹²¹ sebagai anak yatim tidak menghalang beliau muncul sebagai seorang tokoh ilmunan yang terkenal dengan julukan *mufasssir* lagi *mujtahid*. Pendidikan tidak formal Imām Syāfi’ī bermula ditangan ibunya, seterusnya beliau dihantar mempelajari al-Quran dan ilmu-ilmu *Qirā’āt* dengan seorang ulama besar Mekah bernama Imām Abū ‘Alī Isma’īl bin Qaṣṣānīn sehingga berjaya menjadi *ḥāfiẓ* ketika usianya baru mencecah 9 tahun.¹²²

Bagi memastikan kandungan al-Quran difahami dengan baik, bonda Imām Syāfi’ī telah menghantar beliau ke perkampungan Banī Hudhaīl untuk mempelajari

¹²¹ Kecerdasan akal Imām Syāfi’ī ditambah dengan usahanya yang gigih menjadi faktor penting kejayaan beliau dalam menguasai pelbagai bidang ilmu. Walaupun kehidupannya diulit dengan kemiskinan Imām Syāfi’ī telah menghafaz al-Quran dengan sempurna ketika usia 9 tahun, manakala usia 10 tahun pula beliau telah selesai membaca keseluruhan isi-isi kandungan *al-Muwatta’* karya Imām Mālik, seterusnya pada usia lima belas tahun diberi mandat untuk mengeluarkan fatwa di Mekah. Kemiskinan dan penderitaan tidak menghalangnya daripada menuntut ilmu sehingga ke puncak kejayaan. Terdapat riwayat yang menyebut bahawa kemiskinan hidup Imām Syāfi’ī tidak menghalangnya untuk menuntut ilmu walaupun terpaksa menghimpun kertas-kertas dan tulang-tulang untuk dijadikan bahan catatan ilmu yang beliau pelajari. Rujuk Muhammad Uthman El-Muhammady, *Jasa Imam Syafie Dalam Islam* : Kertas Kerja Sempena Perasmian Majlis Tazkirah Anjuran Yayasan Islam Terengganu pada 4 Oktober 1997 bertempat di Yayasan Islam Terengganu, Terengganu : Percetakan Yayasan Islam Terengganu Sdn. Bhd.

¹²² Tarikuddin, *Siri Empat Imam Mazhab*, 4.

bahasa Arab.¹²³ *Mu'āyasyah* di lokasi yang jauh di pergunungan serta satu-satunya suku bangsa Arab yang belum diresapi pengaruh bahasa-bahasa asing seperti Yahudi, Farsi, Habsyi dan Rom telah memberi pengaruh besar terhadap kemampuan berbahasa Imām Syāfi'ī sebagai alat ijtihad yang paling penting. Imām Syāfi'ī telah mengambil inisiatif menghafal dan mendalami sebahagian besar syair serta mempelajari adat resam dan budaya masyarakat tersebut.¹²⁴

Interaksi pembelajaran yang berlaku di antara Imām Syāfi'ī dengan guru beliau Imām Abū Sufyān bin 'Uyaynah menjadi tonggak utama beliau dalam memahami asas-asas ilmu hadith dan tafsir al-Quran. Kesempatan berguru dengan ulama yang pakar dalam bidang tafsir dan hadith di Mekah ini telah digunakan semaksima mungkin untuk menuntut dan mendalami ilmu berkaitan. Ibn Abī Ḥātim pernah menceritakan : “aku belum pernah melihat seorangpun yang ilmunya sama seperti keilmuan Sufyān bin 'Uyaynah.”¹²⁵

¹²³ Kehidupan bersama suku Banī Huzāil dimanfaatkan juga untuk mempelajari ilmu nasab dan sejarah yang merupakan ilmu pengetahuan yang sangat dibanggakan ketika itu. Firman Allah SWT dalam *Surah al-Hujurat* (49:13) menjadi motivasi Imām Syāfi'ī untuk mempelajarinya hinggalah beliau dapat menguasainya dengan baik. Muṣ'ab bin 'Abd Allah al-Zubayrī dalam riwayatnya menyebut : “aku belum pernah menjumpai seorang yang amat mengetahui tentang peristiwa-peristiwa penting dalam sejarah bangsa Arab selain al-Syāfi'ī.” Beliau tinggal selama dua puluh tahun untuk mempelajari bahasa Arab dan sejarah bangsa Arab semata-mata untuk mempertajamkan kefahaman beliau tentang selok belok ilmu berkaitan agama Islam. Akram Yūsuf, *Mausū'ah al-Imām al-Syāfi'ī*, 35.

¹²⁴ Imām Syāfi'ī amat meminati syair dan puisi, beliau pernah berguru dengan Muṣ'ab bin Zubayr seorang penyair terkenal, dalam masa tiga bulan sahaja beliau mampu menghafal 10,000 rangkap syair kaum Bani Hudhail. Atas desakan rakan-rakannya, Imām Syāfi'ī telah menyertai satu pertandingan syair lalu mengalahkan gurunya sendiri dalam pertandingan tersebut. Umar Hafiz, *Jejak Para Imam*, 23.

¹²⁵ Beliau ialah Sufyān bin 'Uyaynah bin Maimūn Abū Muḥammad al-Kūfī al-Makkī, lahir di Kufah tahun 107H dan meninggal dunia di Mekah tahun 198H. Beliau termasuk tokoh yang disegani oleh generasi selepas tabiin kerana kepakarannya dalam bidang hadith di Mekah pada ketika itu. Beliau

Seterusnya Imām Syāfi'ī gigih menimba ilmu pula dengan Imām Muslim bin Khālid al-Zanjī¹²⁶ mufti Mekah pada ketika itu. Selain mendalami ilmu Feqah dengan guru ini, al-Zanjī juga berperanan sebagai pendidik, pembimbing dan membangunkan sifat keyakinan diri Imām Syāfi'ī tatkala mendapat keizinan daripada al-Zanjī untuk memberi fatwa kepada orang ramai sedangkan pada ketika itu umur beliau baru sahaja mencecah usia 15 tahun.¹²⁷ Beliau juga memiliki kepakaran dalam bidang bahasa, syair, hadith dan fiqh,¹²⁸ sangat mahir memanah,¹²⁹ bijak berpidato, *ahl al-'ibādah*, warak dan merendah diri,¹³⁰ kebolehan membaca al-Quran sehingga bacaannya mampu menyentuh jiwa yang mendengar.¹³¹

1.5.3 Ekspedisi Ilmiah

diklasifikasikan sebagai individu yang hafal hadith terpercaya dan keimamannya dalam hadith telah disepakati oleh para ulama. *Ibid.*, 36.

¹²⁶ Beliau adalah Muslim bin Khālid bn Muslim al-Quraysī al-Makhzūmī, berasal dari Syām, dinisbahkan kepada Bani Makhzūm kerana statusnya yang pernah menjadi hamba. Gelaran Zinjī diberikan kepada beliau kerana kulitnya yang kemerah-merahan atau kerana kulitnya yang putih dan rambutnya yang perang. Beliau seorang guru besar di Tanah Suci, mufti dan imam Mekah pada masa itu. Ketokohnya dalam bidang Feqah melebihi ketokohnya dalam bidang hadith. Menurut riwayat yang paling sahih beliau meninggal dunia pada 179H di Mekah. *Ibid.*, 38.

¹²⁷ *Ibid.*, hlm. 23.

¹²⁸ Muḥammad bin Aḥmad bin 'Uthmān al-Dhahabī, *Tadhkirah al-Huffāz* (Beirut : Dār Iḥyā' Turāṭh al-'Arabī) 362-363.

¹²⁹ *Ibid.*, 361.

¹³⁰ Abu Bakr Aḥmad bin Husāyn al-Baihaqī, *Manāqib al-Syāfi'ī* (Kaherah : Maktabah Dār al-Turāṭh, 1970), 1:178-219.

¹³¹ *Ibid.*, 276-283.

Memiliki akal yang genius, kehendak dalaman yang tinggi dan kecintaan terhadap ilmu telah mendorong Imām Syāfi’ī memulakan siri pengembaraan ke luar kota Mekah. Kota Madinah¹³² adalah destinasi pertama yang mendapat sokongan padu daripada pelbagai pihak, guru beliau Imām Muslim bin Khālid al-Zinjī menulis surat kepada Imām Mālik bertujuan memudahkan perkenalan dengan Imām Mālik, manakala gabenor Mekah juga turut membantu Imām Syāfi’ī dengan mengirimkan dua pucuk surat pemakluman kepada Imām Mālik dan gabenor Madinah.¹³³ Pertemuan ini dimanfaatkan dengan sebaiknya untuk mempelajari dan memantapkan kefahaman terhadap karya *al-Muwatta’*

Penguasaan dan hafalan Imām Syāfi’ī terhadap isi-isi kandungan *al-Muwatta’* bertambah mantap apabila beliau ditugaskan sebagai juru baca *al-Muwatta’* semasa sesi pengajian lalu beliau turut popular dalam kalangan masyarakat Madinah dan para *hujjāj* Mesir dan Iraq yang singgah ke Madinah. Pada penghujung 172H ketika usia mencecah 22 tahun, beliau menuntut ilmu pula dengan Imām Abū Yūsuf dan Imām Muḥammad bin Ḥasan al-Syaibānī. Imām Syāfi’ī mendalami semua karya-karya Imām Muḥammad

¹³²Tarikuddin menyatakan bahawa terdapat lima faktor mengapa Imām Syāfi’ī memilih Kota Madinah sebagai destinasi pertama dalam perantauan beliau : i) Madinah adalah tempat bersemadanya makam Rasulullah SAW, di samping menuntut ilmu beliau juga dapat menziarahi makam Rasulullah SAW di sana. ii) Keinginan yang tinggi untuk berguru dengan Imām Mālik iaitu ulama yang paling hampir dengan Mekah dan yang paling ‘ālim ketika itu. iii) Beliau ingin beribadat di Masjid Nabawi yang merupakan masjid kedua paling barakah di antara tiga masjid yang utama dalam Islam. iv) Kecintaan yang mendalam terhadap Rasulullah SAW dan keluarga baginda yang menjalani kehidupan di Madinah. v) Imām Syāfi’ī ingin merasai situasi penghijrahan Rasulullah SAW dan sahabat ketika mereka dihalau keluar dari Madinah. Tarikuddin bin Haji Hassan, *Imam Asy-Syafie* (Johor Bharu : Perniagaan Jahabersa, 2011), 26.

¹³³ *Ibid.*, 28.

serta mengambil kesempatan ini untuk merantau ke seluruh pelusuk Iraq untuk bertemu, berbincang, berdialog dan berhujjah dengan ulama-ulama terkemuka di sana. Selepas itu, Imām Syāfi'ī merantau semula ke Madinah untuk bertemu dengan Imām Mālik untuk kali kedua, ia berlaku agak lama kira-kira lima tahun lamanya bermula 174H hingga 179H.¹³⁴

Selepas kewafatan Imām Mālik, Imām Syāfi'ī menerima tawaran bekerja sebagai setiausaha peribadi gabenor Yaman Ḥammad al-Barbari sebagai sumber penghidupannya.¹³⁵ Kerjaya ini telah membuktikan kecekapan Imām Syāfi'ī bukan sahaja dalam membahaskan hukum hakam agama tetapi beliau juga adalah seorang seorang pentadbir yang cekap. Gabenor Yaman ini telah menjodohkan Imām Syāfi'ī

¹³⁴ Imām Syāfi'ī, *'Abd al-Ghanī āl-Daqr*, 107. Penulis novel sejarah Islam, Abdul Latip Abdullah menyatakan dalam penulisan beliau selepas Imām Syāfi'ī berjalan merantau ke seluruh Iraq, beliau meneruskan perjalanan ke Parsi dan singgah di satu tempat bernama Heart yang terletak di utara Parsi, di situ Imām Syāfi'ī mempelajari Bahasa Parsi hingga fasih dan ini memudahkan beliau menyampaikan ilmu dan menuntut ilmu dengan para ulama di sana. Namun tidak dinyatakan dengan siapa beliau menuntut ilmu. Penulis berpandangan keberadaan Imām Syāfi'ī di Parsi adalah bersifat persinggahan sementara sahaja. Kecintaannya kepada ilmu pengeahuan menyebabkan beliau sentiasa mengambil segala ruang dan kesempatan yang ada untuk menuntut ilmu sebanyak mungkin. Abdul Latip Talib, *Imam Syafie Pejuang Kebenaran* (Selangor : PTS Litera Utama Sdn. Bhd., 2010), 117-118. Rujuk juga <http://jaipk.perak.gov.my/kisah-dan-tauladan/85-imam-syafie-ditangkap-dan-dirantai> dicapai pada 21 Disember 2017.

¹³⁵ Riwayat al-Nawāwī menceritakan bahawa Imām Syāfi'ī dilantik sebagai kerani pejabat bawahan dan pekerjaan ini dilakukan dengan baik, beliau dikenali dengan seorang yang berperilaku baik dan sering mengajak orang di sekelilingnya mengamalkan sunnah Rasulullah SAW serta berakhlak mulia. Kehebatan beliau bekerja menyebabkan beliau dilantik menjadi pegawai yang memiliki jawatan khusus di institusi kehakiman di Kota Najrān. Imām Syāfi'ī juga bekerja dengan jujur tanpa memiliki kepentingan tertentu menyebabkan timbul sikap cemburu dan dengki di kalangan rakan sekerja beliau, golongan pendengki ini kemudiannya mengadap khalifah Hārūn al-Rasyīd menuduh Imām Syāfi'ī bersekongkol dengan kumpulan Alawiyah untuk melakukan pemberontakan ke atas Khilafah Abbasiyah. Tuduhan ini ternyata palsu apabila khalifah Hārūn al-Rasyīd mengeluarkan perintah untuk menangkap Mūsā al-Khāzim bn Ja'afar al-Ṣādiq al-Ḥusaynī āl-'Alawī kerana menjadi dalang dalam pemberontakan tersebut. Akrām Yūsuf, *Mausū'ah al-Imām al-Syāfi'ī*, 35.

dengan Siti Hamidah binti Nāfi',¹³⁶ Hasil perkahwinan tersebut, mereka telah dikurniakan seorang anak lelaki bernama Muḥammad dan dua orang anak perempuan bernama Zainab dan Fāṭimah.

Pada tahun 198H, ketika usia 48 tahun, Imām Syāfi'ī meneruskan pengembaraan ke bumi Mesir, Sikap pemerintahan Khalifah al-Ma'mūn yang cenderung kepada bangsa Parsi dan menyokong Muktazilah adalah faktor yang menyebabkan Imām Syāfi'ī memilih Mesir sebagai destinasi akhir beliau seterusnya mendalami ilmu dua orang tokoh fiqh terkemuka iaitu Imām al-Awza'ī dan Imām al-Laith bin Sa'ad.¹³⁷ Kajian dan penerimaan warisan ilmu daripada dua tokoh ini, penemuan hadith-hadith baru, perubahan persekitaran banyak mendorong Imām Syāfi'ī mengemukakan pendapat baru yang dikenali sebagai *qawl jadīd*.

1.5.4 Kewafatan Imām Syāfi'ī

Sewaktu Imām Syāfi'ī berada di Mesir, beliau gigih mencari dan menyampaikan ilmu sedangkan kondisi kesihatan beliau ketika itu sangat buruk. Al-Rāb'i berkata : "Al-Syāfi'ī tinggal di sini (Mesir) selama empat tahun, beliau meninggalkan 1500 helai kertas, menulis kitab *al-Sunan*, kitab *al-Umm* sebanyak 2000 halaman dan kitab-kitab

¹³⁶ Siti Hamidah binti Nāfi' adalah daripada keturunan anak cucu Saydinā 'Uthmān bin 'Affān, sahabat dan menantu Rasulullah SAW merupakan khalifah ketiga dalam silsilah *Khulafā' al-Rāsyidīn*. *Ibid.*, 70.

¹³⁷ Imām Syāfi'ī mempelajari fiqh mazhab Imām al-Laith bin Sa'ad daripada Asyhab bin 'Abd 'azīz dan 'Abd Allah bin 'Abd Ḥakam. Kekesalan beliau tidak dapat bertemu dengan Imām al-Laith bin Sa'ad dirakam kan melalui kata-kata beliau : "satu-satunya perkara yang membuatkan perasaanku berat adalah kerana aku tidak sempat berjumpa Ibn Abū Ḍīb dan Imām al-Laith bin Sa'ad". Al-Baiḥāqī, *Manāqib al-Syāfi'ī*, 473.

yang lain yang sangat banyak dalam tempoh tersebut, pada hal beliau sedang sakit, sehingga pernah ketika ia menunggang kuda, darah menitis hingga memenuhi *khufnya* (sepatu) kerana penyakit buasir.¹³⁸ Menurut riwayat Abū Zuhrah, Imām Syāfi'ī dengan tenang menghembuskan nafas terakhir kerana penyakit buasir, tanggal Jumaat 29 Rejab 204H bersamaan 4 Januari 820H, jenazahnya dikebumikan di Tanah Perkuburan Banū Zuhrah di Qarafah Sughrā di kaki Gunung al-Muqattam¹³⁹ ketika berusia 54 tahun.¹⁴⁰

Ibn Zūlaq berpandangan pemergian Imām Syāfi'ī meninggalkan sejumlah penulisan yang sukar dihitung kerana banyak karyanya yang telah hilang. Mekah, Baghdad dan Mesir adalah lokasi perantauan yang paling banyak beliau menulis.¹⁴¹ Ibn Zūlaq menyatakan bahawa Imām Syāfi'ī telah menulis sebanyak 200 karya, manakala al-Qāḍī al-Imām Abū Muḥammad al-Marwazī pula menyatakan jumlah karya Imām

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ Abū 'Alī al-Ḥasan Perdana menteri Iraq pernah mengarahkan Ketua Tentera Mesir Badr bin 'Abd Allah menggali dan memindahkan kubur Imām Syāfi'ī ke Baghdad, setelah digali mereka menemui batu bata yang tersusun membentengi liang lahat beliau. Selepas mereka cuba memecahkan batu bata tersebut, mereka amat terkejut kerana tercium bau yang sangat harum di liang lahat tersebut, malah ada beberapa orang daripada kalangan mereka yang pengsan. Apabila mengetahui perkara tersebut, Perdana Menteri Iraq telah membatalkan niat untuk memindahkannya. Pada tahun 608H sebuah kubah beserta masjid telah dibina di situ dan menamakannya dengan Masjid Imām Syāfi'ī. Makam ulama hebat ini terus dikunjungi oleh masyarakat Islam dari seluruh pelusuk dunia. Umar Hafiz, *Jejak Para Imam*, 28.

¹⁴⁰ Al-Baihāqī, *Manāqib al-Syāfi'ī*, 473.

¹⁴¹ Imām Syāfi'ī, *Ar-Risalah, Taḥqīq Dan Syarah : Syaikh Aḥmad Muḥammad Syākir*, terj. Misbah (Jakarta : Pustaka Azzam, 2008), 5.

Syāfi'ī adalah sebanyak 113 karya.¹⁴² Walaupun hayat beliau agak singkat berakhir pada usia 54 tahun, namun beliau telah berjaya menghasilkan pelbagai corak penulisan penting yang menjadi rujukan utama dalam dasar-dasar asas ilmu Islam.

Ekspedisi ilmiah yang bermula di Mekah, di Madinah, Iraq, Kufah, Yaman dan Mesir telah membentuk personaliti dan pemikiran Imām Syāfi'ī sebagai seorang tokoh ilmunan yang sangat disegani dan oleh masyarakat dunia. Perkembangan mazhab Syafie ke segenap pelusuk alam adalah indikator terbaik untuk menunjukkan pengiktirafan masyarakat Islam sedunia terhadap keilmuan beliau. Al-Imām al-Ḥāfiẓ Abū Zur'ah al-Rāzī pernah berkata mengenai keilmuan Imām Syāfi'ī:

"ما أعلم أحدا أعظم منه على أهل الإسلام من الشافعي"¹⁴³

“Tidak ada seseorangpun daripada kalangan ahli ilmunan Islam yang lebih mengetahui tentang sesuatu perkara melainkan Imām Syāfi'ī.”

Imām Syāfi'ī bukan sahaja tersohor dengan julukan ahli fekah, tetapi beliau juga adalah merupakan seorang filosof yang mahir dalam empat bidang iaitu ilmu bahasa, ilmu karakter manusia, ilmu menterjemahkan makna-makna kosakata dan pakar dalam ilmu fekah. Gandingan kemahiran dalam keempat-empat bidang ini membantu melakar kemasyhuran beliau dalam dunia keilmuan serta mendapat pengiktirafan umat Islam seluruh dunia. Abū Ḥasān al-Ziyādī pernah berkata :

¹⁴² ‘Abd al-Ghanī āl-Daqr, *al-Imām al-Syāfi'ī Faqīh al-Sunnah al-Akbar* (Dimasyq : Dār al-‘Ulūm, 2005), 301-302.

¹⁴³ Imām Syāfi'ī memiliki kelebihan untuk menghasilkan sesebuah karya dengan cepat dan pernah menyiapkan sebuah karya dalam masa setengah hari sahaja. Kebiasaannya penulisan tersebut akan dibacakan oleh beliau sendiri kepada orang ramai dan kadang kala orang lain yang membacakannya kepada Imām Syāfi'ī. *Ibid.*, 5.

ما رأيت أحدا اقدر على معاني القرآن، و العبارة على المعاني، والإشتشهاد على ذلك من قول
الشعر واللغة منه

“Aku tidak pernah melihat seseorang yang lebih pandai dalam masalah *ma’āni al-Qur’ān* (makna-makna kalimah al-Quran) dan ‘ibrah (makna-maknanya) serta pernyataan dalil yang menguatkannya, baik dengan syair dan kajian bahasa melebihi Syāfi’ī.¹⁴⁴

Sunnah alam menunjukkan bahawa kehebatan dan keilmuan seseorang tokoh pada setiap zaman akan dipengaruhi dan turut mempengaruhi pemikiran masyarakat setempat atau menjalar melebihi sempadan lokaliti tempatan. Tahap kompetensi yang tinggi dalam pelbagai bidang keilmuan yang dimiliki oleh Imām Syāfi’ī telah memberi pengaruh yang amat besar dalam pembentukan minda masyarakat bukan sahaja pada ketika itu, bahkan pemikiran-pemikiran ini terus menjalar ke serata dunia dan kekal hingga ke hari ini.

1.6 Latar Belakang Karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*

Imām Syāfi’ī menghasilkan karya-karya ilmiah yang ditulis sendiri oleh beliau dan terdapat juga penulisan karya yang ditulis oleh anak murid beliau. Kebanyakan karya-karya besar pula ditulis pada masa 10 tahun akhir hayat Imām Syāfi’ī, empat tahun terakhir semasa di Mesir adalah fasa paling banyak beliau menulis hinggalah wafat di sana.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Abī ‘Abd Allāh Muḥammad bin Idrīs al-Maṭṭallabī Qursyī, *Jam’u wa Taḥqīq wa Dirāsah al-Duktūr Aḥmad bin Muṣṭafā al-Farrān, Tafsīr al- Imām al-Syāfi’ī* (Riyāḍ : Dār al-Tadmuriyyah, 2006), j1,140.

¹⁴⁵ ‘Abd al-Ghanī āl-Daqr, *Imām Syāfi’ī*, 302-303.

Bahan-bahan tafsiran dalam karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* didominasi dengan tafsiran ayat hukum berbanding dengan bidang-bidang lain. Tafsiran ini mendominasi 200 ayat tafsiran ayat hukum-hukum fekah, 100 ayat tafsiran berkaitan bidang akidah, 80 ayat-ayat tafsiran berkaitan akhlak, 20 ayat-ayat sirah dan lain-lain merangkumi ayat-ayat *kauniyyat*, ayat-ayat sosial dan kemasyarakatan, ayat *hudūd*, ayat jihad serta ayat-ayat yang menghuraikan metode pentafsiran itu sendiri.

Karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* terdiri daripada 95 buah surah dan menjangkau lebih daripada 745 tafsiran ayat adalah sesuatu yang tidak boleh dianggap remeh. Prioriti tafsiran yang berfokuskan tafsiran ayat-ayat *aḥkām*¹⁴⁶ yang pastinya amat berkait rapat dengan ijihad hukum-hukum fekah adalah sebuah kekayaan *turāth* ilmu tafsir, fekah, usul fekah, hadith, usul hadith dan kesusasteraan bahasa Arab yang amat berharga.

1.6.1 Penyusunan Dan Persembahan *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*

Karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* adalah hasil koleksi terbesar himpunan pentafsiran Imām Syāfi'ī yang pernah dihasilkan. Usaha besar ini pastinya akan meletakkan karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* sebagai salah satu daripada karya rujukan penting dalam bidang tafsir khususnya tafsiran berkaitan ayat-ayat hukum menurut mazhab Syafie.

¹⁴⁶ Para *fuqahā'* berselisih pendapat mengenai jumlah ayat hukum dalam al-Quran, namun dapat disimpulkan bahawa jumlah ayat-ayat hukum yang terdapat dalam al-Quran berjumlah kira-kira 150 hingga 1100 ayat atau sekitar 2.5% hingga 17.2% dari jumlah keseluruhan ayat yang terdapat dalam al-Quran. Terdapat tiga jenis ayat hukum iaitu *al-i'tiqādiyyah*, *al-'amaliyyah* dan *al-khuluqiyyah*. Rujuk 'Abd al-Ghafūr Maḥmūd Muṣṭafā Ja'far, *Tafsīr wa al-Mufasssirūn fī Thawbihi al-Jadīd* (Kaherah : Dār al-Salām, 2007), 525.

Penerokaan karya ini pastinya memudahkan para pembaca menemui pelbagai bentuk tafsiran Imām Syāfi'ī terhadap satu-satu ayat tanpa perlu membuka karya-karya lain yang tebal dan beraneka corak untuk membahas tafsiran ayat-ayat berkaitan.¹⁴⁷

Karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* adalah sebuah karya berbahasa Arab yang telah disusun dan ditahqiq oleh Aḥmad Muṣṭafā al-Farrān sebagai tajuk tesis kedoktoran beliau di Universiti al-Qur'ān al-Karīm wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah di Sudan. Mengimbas kembali idea penghasilan karya ini, Aḥmad Muṣṭafā menulis dalam *al-muqaddimah* karya ini, ketika beliau mencari-cari tajuk kajian untuk menyempurnakan tesis kedoktorannya, beliau tertarik dengan penulisan *Muḥaqqiq* Aḥmad Muḥammad Syakir pada ruangan *al-ḥāsyiah* (nota kaki) dalam karya *al-Risālah* yang ditulis oleh Imām Syāfi'ī :

“Daftar ayat-ayat al-Quran ini sangat penting kerana ia memberi informasi kepada pembaca tentang wujudnya tafsir Imām Syāfi'ī pada beberapa ayat al-Quran. Sekiranya kita mampu membuat daftar ayat seperti ini pada semua karya Imām Syāfi'ī, maka kita akan dapat menghasilkan sebuah karya yang hebat dan agung dari perkataan dan pemahaman Imām Syāfi'ī tentang tafsir al-Quran, yang mungkin sukar untuk kita temui dalam semua kitab tafsir yang ada.”¹⁴⁸

¹⁴⁷Selain daripada itu, kedudukan karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* ini juga dilihat amat penting kerana sebahagian daripada isi kandungan karya ini adalah merupakan sumber rujukan para mufti dan ahli-ahli majlis fatwa peringkat negeri dan kebangsaan. Menurut S.S.Tuan Hj Zamri bin Hashim, Timbalan Mufti Kerajaan Negeri Perak, di antara sumber rujukan fatwa negeri Perak dalam proses *istinbat* hukum ialah karya *al-Risālah*, *Ikhtilāf al-Hadīth*, *Aḥkām al-Qur'ān* dan lain-lain di mana sebahagian tafsiran daripada karya-karya tersebut telah dimuatkan dalam karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*. Bersesuaian dengan amalan keagamaan masyarakat Islam Malaysia yang berteraskan kepada mazhab Syafie, penulis meyakini karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* akan turut terpilih untuk menjadi rujukan utama pihak-pihak yang berautoriti kerana isi kandungannya terhimpun pelbagai corak tafsiran ayat Imām Syāfi'ī, sekaligus tanpa perlu membuka karya-karya lain yang tebal dan berselerakan. *Ṣāhib al-Samā'ah* Tuan Hj. Zamri Hashim (Timbalan Mufti Kerajaan Negeri Perak, Jabatan Mufti Negeri Perak), dalam temubual dengan penulis, 1 Julai 2014.

¹⁴⁸ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 1:12.

Usaha-usaha yang dilakukan oleh Aḥmad Muṣṭafā adalah sebuah komitmen amat besar dalam sejarah perkembangan dunia tafsir. Ia merupakan kesinambungan usaha yang telah dilakukan oleh Aḥmad Muḥammad Syākir demi memastikan karya-karya agung ulama terdahulu terus hidup subur untuk rujukan generasi hari ini dan seterusnya.

Muka hadapan karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* yang menjadi rujukan penulis tertulis *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī li Abī 'Abd Allah Muḥammad bin Idrīs al-Muṭṭallabī, Jam'u wa Taḥqīq wa Dirāsah al-Duktur Aḥmad bin Muṣṭafā al-Farrān*. Karya yang mengandungi tiga jilid ini adalah cetakan pertama *Dār al-Tadmuriyyah* di Riyāḍ pada tahun 2006M bersamaan 1427H . Jilid pertama menghuraikan pentafsiran *Surah al-Fātiḥah* hingga *Ali- 'Imrān*, jilid kedua pula membahaskan pentafsiran ayat-ayat dari *Surah al-Nisā'* hingga *Surah al-Isrā'*, manakala jilid ketiga pula adalah pentafsiran ayat-ayat *Surah al-Kahf* hingga *Surah al-Nās*.

Aḥmad Muṣṭafā memulakan karya ini dengan meletakkan ruangan penghargaan atau *Ihda'* yang ditujukan kepada beberapa individu termasuk Imām Syāfi'ī, kedua ibubapa beliau, isteri dan anak-anak, semua umat Islam yang mencintai Imām Syāfi'ī serta sesiapa yang menyusuri *manhaj al-salaf al-ṣāliḥ*. Penghargaan juga turut dirakamkan kepada Ṭāhir Aḥmad 'Abd al-Qāḍir yang banyak memberi bimbingan sepanjang penyusunan karya ini.

Aḥmad Muṣṭafā meneruskan penulisan beliau dalam *al-Muqaddimah* dengan menyatakan sebab-sebab beliau memilih karya ini sebagai fokus kajian kedoktorannya. Beberapa kesimpulan dapat dilakukan oleh penulis, di antara ialah :

- 1) Kajian dan *taḥqīq* terhadap karya bidang pentafsiran Imām Syāfi'ī belum pernah dilakukan oleh mana-mana penulis dan pengkaji.
- 2) Mendedahkan metodologi *fuqahā'* dalam usaha mengisṭinbāt hukum-hukum Fekah.
- 3) Memudahkan rujukan pelajar dan para pencinta ilmu kerana tidak perlu merujuk pelbagai karya lain untuk mencari tafsiran beliau.
- 4) Menyusun penulisan Imām Syāfi'ī dalam bentuk *takhaṣṣuṣ* dan memiliki corak persembahan yang tersendiri.
- 4) Membuktikan bahawa Imām Syāfi'ī amat terkenal dengan penguasaan pelbagai bentuk ilmu yang boleh dicontohi oleh generasi hari ini.
- 5) Mengabdikan diri kepada *al-Qur'ān al-karīm*.
- 6) Memberi sumbangan ilmu dan pemikiran kepada umat Islam dengan cara menghimpunkan ilmu-ilmu yang berselerakan.¹⁴⁹

Aḥmad Muṣṭafā turut melanjutkan perbahasan berkaitan kaedah penyusunan dan sistematika penulisan karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* ini, beliau menyusun periwayatan Imām Syāfi'ī dengan mendahulukan tafsiran *al-Umm* dan diikuti dengan karya-karya lain,¹⁵⁰ menamakan surah dan nombor ayat yang ingin ditafsirkan, meletakkan baris pada kalimah-kalimah tertentu, menjelaskan makna kosa kata asing,

¹⁴⁹ *Ibid.*, 13-14.

¹⁵⁰ Rujuk nota kaki bab 1, 1.7.3.

mentakhrīj kesemua hadith-hadith yang diguna pakai dan membincang dan mentarjih pendapat-pendapat yang kuat.¹⁵¹

Selain daripada itu, karya ini juga memaparkan serba sedikit sejarah perkembangan pengajian tafsir di Syam dan Mesir,¹⁵² rujukan-rujukan tafsiran serta beberapa pendekatan yang diguna pakai oleh Imām al-Syāfi'ī untuk mentafsirkan al-Quran turut dibincangkan oleh Aḥmad Muṣṭafā. Beliau juga didapati melakukan catatan pada bahagian nota kaki sekiranya terdapat sumber-sumber yang diambil dari karya-karya lain, kesemua hadith-hadith dalam karya ini juga telah ditakhrīj untuk memastikan kebenaran dan kesahihannya.

Pada bahagian akhir jilid 3, Aḥmad Muṣṭafā telah menyediakan tiga jenis *fihris* untuk memudahkan pembaca dan pengkaji melakukan rujukan dengan pantas, iaitu *fihris* surah-surah dan ayat-ayat al-Quran pada halaman 1477-1509, *fihris* sumber rujukan atau bibliografi pada halaman 1511-1521 dan *fihris* kandungan sub-sub topik dalam karya ini pada halaman 1523-1529. Penyusunan karya ini telah siap sepenuhnya pada malam 27 Ramaḍān tahun 1422H bersamaan 12 Disember 2001M bersamaan 24 Sy'abān 1433H dan telah siap dicetak pada 23 Zulḥijjah 1433H. Aḥmad Muṣṭafā berharap usaha beliau ini akan menjadi salah satu daripada amal saleh dan mudah-

¹⁵¹ *Ibid.*, 1:20.

¹⁵² *Ibid.*, 23-25.

mudahkan Allah SWT akan mengangkat darjat umat Islam yang sentiasa cintakan ilmu khususnya ilmu-ilmu berkaitan al-Quran.¹⁵³

Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī merupakan penyusunan karya pertama yang menghimpunkan hampir kesemua bahan-bahan tafsiran Imām al-Syāfi'ī. Bagi penulis, karya ini boleh diklasifikasikan sebagai *tafsīr al-mauḍū'ī*¹⁵⁴ kerana corak penyusunannya disusun atur mengikut turutan surah dan ayat dalam *maṣḥaf* dengan ceraian tajuk mengikut bab-bab fekah di samping mengekalkan corak tafsiran klasik dan asli seperti yang dipindahkan daripada naskah asal. Penyusunan ini menyaksikan usaha-usaha berterusan yang menunjukkan perkembangan positif dalam dunia pentafsiran.

1.6.2 Sumber-Sumber Rujukan

Aḥmad Muṣṭafā mengumpul semua periwayatan tafsiran Imām Syāfi'ī dan memindahkannya daripada pelbagai sumber dengan memberi keutamaan kepada isi-isi kandungan karya *al-Umm* terlebih dahulu seperti berikut :

¹⁵³ *Ibid.*, 56.

¹⁵⁴ Terdapat ulama *mufasssir* yang menyempitkan skop perbahasan tafsir dengan hanya membataskan perbahasan tafsiran dalam sudut tertentu sahaja. Sebagai contoh, Ibn Qayyim mengarang sebuah kitab bertajuk *āl-Tibyān fī Aqsām al-Qur'ān*, Abū 'Ubaidah membahaskan tajuk *Majāz al-Qur'ān*, al-Aṣfahānī membahaskan tajuk berkaitan *Mufradāt al-Qur'ān*, Abū J'afar al-Nuḥās membahaskan tajuk *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, Abū al-Ḥasan al-Wāḥidī dengan perbahasan *Asbāb al-Nuzūl*, al-Jaṣṣāṣ dengan perbahasan berkaitan *Aḥkām al-Qur'ān* serta lain-lain ulama yang menentukan dan memilih perbahasan bidang-bidang khusus dalam ilmu-ilmu al-Quran. Inilah maksud *tafsīr al-mauḍū'ī* seperti yang dijelaskan oleh Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī., *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, 134.

- i. *Al-Umm*¹⁵⁵
- ii. *Mukhtaṣar al-Muzanī*¹⁵⁶
- iii. *al-Risālah*¹⁵⁷
- iv. *Jimā' al- 'Ilm*¹⁵⁸

¹⁵⁵ Kitab *al-Umm* adalah sebuah karya besar Imām Syāfi'ī yang mencakupi pelbagai perbahasan hukum-hakam fekah dan ia menjadi rujukan utama di kalangan ahli fiqh *syāfi'īyyah*. Karya ini menjadi kitab induk bagi penganut sunni yang bermazhab Syafie kerana ulama-ulama fekah yang lahir selepas beliau menempatkan *al-Umm* sebagai rujukan utama dalam mengembangkan fatwa-fatwa kontemporari. Karya ini juga menjadi teras dalam mazhab Syafie kerana semua penulisan berasaskan mazhab Syafie berasal daripada karya ini. Sehingga hari ini, topik perbahasan karya *al-Umm* berkaitan dengan ibadah, *muāmalah*, *siyāsah* dan lain-lain masih relevan dengan kemajuan zaman hari ini dan di sinilah sebenarnya terletak kehebatan *al-Umm*. Karya yang mengandungi sebelas jilid dan mengandungi tajuk-tajuk fekah tertentu bagi jilid 1-11, manakala jilid kesebelas adalah merupakan *al-fahāris al-ammah* untuk memudah rujukan para pembaca karya ini telah ditahqīq oleh al-Duktūr Rif'at Fauzī 'Abd Muṭālib. Kitab *al Umm* mengandungi persoalan-persoalan *fiqhīyah* seharian berkaitan ibadah, *mu'āmalah* dan *siyāsah*. Ramai ulama berpandangan topik perbahasannya masih relevan dengan situasi kini. Ulama berselisih pendapat adakah kitab tersebut ditulis oleh Imām Syāfi'ī sendiri atau anak-anak muridnya. Menurut Ahmad Amin, *al Umm* bukanlah karya tulisan Imām Syāfi'ī, tetapi ia merupakan karya anak murid beliau yang menerima ilmu daripada Imām Syāfi'ī melalui pengajian-pengajian. Menurut Abū Zahrah pula, terdapat tulisan Imām Syāfi'ī sendiri dalam karya *al-Umm* di samping terdapat juga tulisan murid-murid beliau. Namun menurut riwayat yang masyhur, karya *al-Umm* adalah catatan peribadi Imām Syāfi'ī kerana setiap pertanyaan yang diajukan oleh murid-muridnya, beliau segera menjawab dan menulis. Abū Ṭālib al-Makkī berpandangan kitab *al-Umm* adalah karya kedua orang murid Imām Syāfi'ī iaitu Imam Al Buwaitī dan Imam Ar Rābi', namun pendapat ini menyalahi ijmak ulama yang mengatakan bahwa *al-Umm* adalah karya asal Imām Syāfi'ī yang sarat dengan pemikiran-pemikiran Imām Syāfi'ī dalam bidang hukum-hakam. Rujuk al-Imām Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'ī, *Kitāb al-Umm* (al-Manṣūrah : Dār al-Wafā', 1993).

¹⁵⁶ Karya ini merupakan kitab fiqh utama dalam mazhab Syafie. Ia merupakan tulisan Imām Abū 'Ibrāhīm Isma'īl bin Yahyā bin Isma'īl al-Miṣrī al-Muzanī (175-246H) anak murid Imām Syāfi'ī yang terkenal dengan gelaran *nāṣir al-mazhab*, beliau adalah salah seorang anak murid Imām Syāfi'ī yang disebut sebagai gunung ilmu, banyak menulis, menyebarkan ilmu di Mesir dan tidak pernah meninggalkan Mesir hingga Imām Syāfi'ī wafat. Imām Abū 'Ibrāhīm Isma'īl bin Yahyā bin Isma'īl al-Miṣrī al-Muzanī, *Mukhtaṣar al-Muzanī fī Furū' al-Syāfi'īyyah* (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 1.

¹⁵⁷ Al-Imām 'Abd Allah Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'ī (tt), *al-Risālah taḥqīq Aḥmad Muḥammad Syākir* (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah), 1.

¹⁵⁸ Kitab *Jimā' al- 'Ilm* adalah sebuah karya bidang Usul Fiqh yang ditulis oleh Imām Syāfi'ī semasa di Mesir. Kitab *Jimā' al- 'Ilm* dan kitab *al-Risālah* mempunyai kaitan rapat antara satu sama lain. *Jimā' al- 'Ilm* bukan sahaja menjadikan *al-Risālah* sebagai rujukan, malah ia menerangkan perkara-perkara umum yang disampaikan oleh Imām Syāfi'ī dalam karya *al-Risālah*. Terdapat juga perkara yang disampaikan secara umum dalam karya *Jimā' al- 'Ilm* sudah terdapat penjelasannya dalam *al-Risālah* sebelumnya. Terdapat tiga tema utama karya *Jimā' al- 'Ilm* iaitu 1) menggunakan hadith *Aḥād* sebagai hujjah, sunnah menjelaskan hukum al-Quran dan kedudukan sunnah terhadapnya. 2) menjelaskan kedudukan ijmak yang dapat dijadikan hujjah dalam syariat Islam. 3) Apa yang boleh dan apa yang tidak dibolehkan dalam perbezaan fiqh. Karya ini banyak mengandungi penerapan masalah-masalah fiqh. Ia ditulis menggunakan metode dialog-dialog dengan mengandaikan aspek-aspek yang

- v. *Al-Musnad*¹⁵⁹
- vi. *Al-Sunan al-Ma'thūrah*¹⁶⁰
- vii. *Aḥkām al-Qur'ān*¹⁶¹
- viii. *Al-Manāqib*¹⁶²
- ix. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*¹⁶³
- x. *Ikhtilāf al-Ḥadīth*¹⁶⁴
- xi. *Al-Zāhir fī Gharīb Alfāz al-Syāfi'ī*¹⁶⁵
- xii. *Ādāb al-Syāfi'ī wa Manāqibuhu*¹⁶⁶
- xiii. *Siyar A'lām al-Nubalā'*¹⁶⁷

diperselisihkan dan menyanggah dalil-dalil yang kemungkinan besar dapat terjadi dalam dialog Usul Fiqh. Karya ini termasuk dalam karya tulis yang bernilai tinggi dalam bidang Usul Fiqh. Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'ī, *Jimā' al-'Ilm* dalam *al-Umm* (Maṣṣūrah : Dār al-Wafā', 2008), 9:1.

¹⁵⁹ Ibn Athīr al-Mubārak bin Muḥammad bin Muḥammad, *al-Syāfi'ī fī Syarḥ Musnad al-Syāfi'ī* (Mesir : Dār al-Kalimah, 2007), 43.

¹⁶⁰ Imām al-Qal'ajī & Imām Ṭahāwī, *al-Sunan al-Ma'thūrah* (Beirut : Dār al-Ma'rifah, 1986), 1.

¹⁶¹ Al-Imām al-Baiḥaqī, *Aḥkām al-Qur'ān Jama'ahu al-Imām al-Baiḥaqī*, terj. Beni Hamzah, Sholihin (Jakarta : Pustaka Azzam, 2011), 31.

¹⁶² Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Manāqib al-Imām al-Syāfi'ī* (Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, t.t.), 1.

¹⁶³ Karya ini merupakan karya popular Imām al-Ghazālī yang membahaskan tentang kaedah dan prinsip dalam menyucikan jiwa (*tazkiyah al-nafs*) berkaitan penyakit-penyakit hati, cara mengubatnya dalam mendidik hati. ia menghimpunkan beberapa bab dan kitab yang mengandungi kitab tasawuf, kitab fiqh dan kitab akidah. Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Beirut : Maktabah 'Ilmiyyah, 1985), 8.

¹⁶⁴ Abū 'Abd Allah Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'ī, *Ikhtilāf al-Ḥadīth* (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987), 1.

¹⁶⁵ *Al-Syāfi'ī, Al-Zāhir fī Gharīb Alfāz al-Syāfi'ī* (Kuwait : Dār al-Ṭalā'ī, 1994), 1.

¹⁶⁶ Abū Muḥammad 'Abd al-Raḥmān bin Abī Ḥātim al-Rāzī, *Ādāb Syāfi'ī wa Manāqibuhu* (Syiria : Maktabah al-Turāth al-Islāmī, t.t) 1.

¹⁶⁷ Karya ini disusun inisiatif Imām al-Hāfiẓ Syamsu al-Dīn al-Dhahabī (673-748). Tulisan ini menghimpunkan biografi para sahabat Nabi saw, tabi'in, tabi' tabi'in, ulama dan para sasterawan. Kandungannya merupakan khazanah yang sangat bernilai, lengkap dengan pelbagai disiplin ilmu serta mengandungi maklumat kota-kota Islam dan zaman kegemilangannya bermula sejak zaman awal permulaan Islam hinggalah ke abad 7 Hijriyah. Ketelitian penulis terhadap karya ini bukan hanya membentang biografi semata-mata, tetapi turut memberikan komentar dan kritikan yang sesuai

1.7 Keutamaan Dan Sumbangan Tafsiran Imām Syāfi’ī

Ekspedisi ilmiah telah membentuk Imām Syāfi’ī menjadi seorang yang genius dalam ilmu fekah, al-Quran dan sunnah, pakar dalam bidang sastera Arab, mahir ilmu Balaghah dan gaya bahasa Arab. Ciri-ciri penting seperti nasab, ilmu, agama dan akhlak telah melengkapi peribadi beliau. Faktor-faktor tersebut melayakkan Imām Syāfi’ī berada di antara kalangan mereka yang disabdakan oleh Rasulullah SAW :

اللهم اهد قريشا فإن عالمها يملأ الأرض علما¹⁶⁸

“Ya Allah, berilah hidayah kepada orang-orang quraisy, kerana para ulamanya telah memenuhi bumi dengan ilmu”.

‘Abd Mālik bin Muḥāmmad menyifatkan bahawa hadith ini hanya layak disandarkan kepada Imām Syāfi’ī kerana tiada seorang ulamapun yang *faqīh* daripada kalangan kaum quraisy dan terkenal dengan ketinggian ilmu merentasi semua benua.¹⁶⁹ Kemunculan Imām Syāfi’ī sebagai seorang tokoh ilmuan yang dianggap

berpandukan kepada syariat, seterusnya membuat kesimpulan secara umum terhadap individu yang ditulis oleh beliau agar nilai keperibadian tersebut memberikan cahaya yang terang yang dapat dimanfaatkan untuk kebangkitan Islam. Al-Imām Syamsu al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Uthmān al-Dhahabī, *Siyar ‘Alām al-Nubala’* (Beirut : Muassasah al-Risalah, 2001), 1.

¹⁶⁸ Hadith ini diriwayatkan oleh Abū Dawud, riwayat dari Sulaimān bin Dawud al-Mahrī, dari Ibn Wahab. Lihat juga catatan nota kaki Ibn Kathīr, *Manāqib al-Syāfi’ī*, 136-138.

¹⁶⁹ Aḥmad bin Muṣṭafā al-Farrān, *Tafsir Al-Imam Asy-Syafie*, terj. Fedrian Hasmand, Fuad S.N., Ghafur S, Aya N.A. Jakarta Timur : Almahira, (2007), 1:140.

bintang pada zamannya, tidak hairanlah jika tulisan beliau menjadi rujukan utama masyarakat Islam sedunia khususnya umat Islam yang menganuti mazhab Syafie.

Keutamaan tafsiran Imām Syāfi'ī juga dilihat mempunyai ketinggian nilai dari sudut keaslian isi kandungan tafsirannya. Pembacaan dan penelitian terhadap karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* ini mendapati tiada ruang sedikitpun tafsiran Imām Syāfi'ī yang mencantumkan kisah-kisah tafsiran *isrāīliyyāt*. Kajian Aḥmad Muṣṭafā melalui penyusunan karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* menjelaskan bahawa tafsiran Imām Syāfi'ī bersih daripada elemen-elemen yang tidak sahih.¹⁷⁰

Imām Syāfi'ī sentiasa berpedomankan dalil autentik al-Quran dan hadith dalam pentafsiran beliau. Imām al-Baiḥāqī melalui *Aḥkām al-Qur'ān* menyatakan bahawa Imām Syāfi'ī banyak mengingatkan umat Islam khususnya golongan *mufasssir* agar sentiasa meletakkan al-Quran dan hadith sebagai keutamaan di samping berusaha melakukan penerokaan ilmiah untuk meningkatkan pemahaman terhadap pentafsiran al-Quran, seterusnya ikhlas beramal menyebarkannya. Individu yang memiliki kefahaman mendalam terhadap al-Quran akan memperolehi banyak kebaikan serta berhak mendapat pengiktirafan sebagai tokoh agamawan, Imām Syāfi'ī berkata :

“Setiap apa yang diturunkan dan dimuatkan dalam al-Quran adalah rahmat dan hujjah. Tahulah orang yang mengetahuinya dan tidak tahulah orang yang tidak mengetahuinya. Setiap penuntut ilmu hendaklah berusaha keras untuk memperkayakan dirinya dengan pengetahuan al-Quran. Beliau mesti bersabar ketika berdepan rintangan sebelum menggapai apa yang dicita-citakan. Dia semestinya mengikhlaskan niatnya kepada Allah SWT dalam menggali ilmu al-Quran baik yang

¹⁷⁰ Imām Syāfi'ī, *Tafsīr al- Imām al-Syāfi'ī*, 1:163.

berkaitan teks mahupun kesimpulan hukum. Dia harus sentiasa mendekatkan diri kepada Allah SWT, pertolonganNya sentiasa menyertai dalam menggapai apa juga cita-cita. Kebaikan hanya akan diperolehi dengan pertolongan Allah SWT. Orang yang beruntung dunia dan akhirat adalah seorang yang memiliki ilmu pengetahuan tentang hukum hakam Allah SWT yang dimuatkan dalam al-Quran, baik digali menerusi teks atau mahupun *istinbāt* hukum, lalu menyebarkannya dan mengamalkannya. Orang ini tidak lagi memiliki keraguan, cahaya hikmah bersinar dalam hatinya, dan berhak mendapat kedudukan sebagai tokoh agama.¹⁷¹

Kompetensi ilmu al-Quran dan tafsir yang dimiliki Imām Syāfi’ī yang mula menghafaz al-Quran sejak usia 7 tahun amat membantu proses pemahaman beliau terhadap tafsiran al-Quran. Keintelektualan dan keutamaan tafsiran Imām Syāfi’ī mendapat pengiktirafan ramai ulama, Yūnus bin al-‘Alā pernah berkata :

كنت أولا أجالس أصحاب التفسير، وأناظر عليه، وكان الشافعي إذا أخذ في التفسير، كأنه شهد التنزيل.¹⁷²

“Pertama, aku pernah belajar kepada para ahli tafsir dan berdiskusi dengan mereka. Jika Imām Syāfi’ī mentafsirkan sesuatu ayat, seakan-akan dia ikut langsung menyaksikan turunnya ayat tersebut.”

Kemunculan karya-karya tafsir mazhab Syafie adalah signifikan dengan kompetensi Imām Syāfi’ī sebagai pengasas mazhab Syafie. Aspek dan dasar perbahasan hasil karya-karya ini adalah berasaskan pemikiran mazhab Syafie dikupas dalam pelbagai variasi yang berbeza. Imām Syāfi’ī adalah pembuka jalan dan membuka ruang

¹⁷¹ Baihāqī, *Aḥkām al-Qur’ān*, 31.

¹⁷² Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 1:42.

ulama-ulama *Syāfi'iyyah* menghasilkan karya-karya tafsir berasaskan mazhab Syafie seperti berikut :

1. *Aḥkām al-Qur'ān* oleh Abū al-Ḥasan al-Ṭabarī atau lebih dikenali dengan al-Kiyā al-Harrāsī (M504H).
2. *al-Qawl al-Wajīz fī aḥkām al-Kitāb al-'Azīz* oleh Syihāb al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad bin Yūsuf bin Muḥammad al-Halabī, dikenali juga dengan al-Samīn (M756H).
3. *Aḥkām al-Kitāb al-Mubīn* oleh 'Alī bin 'Abd Allah Maḥmūd al-Syanfakī, seorang ulama kurun ke 9H.
4. *al-Iklīl fī Istīnbāt al-Tanzīl* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (M911H).¹⁷³
5. *Aḥkām al-Qur'ān* oleh Abū Bakr Aḥmad bin Husayn al-Baihaqī (M458H) karya yang merupakan himpunan teks asal Imām Syāfi'ī dalam karya-karya beliau.¹⁷⁴
6. *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* (1995M) disusun dan ditaḥqīq oleh Majdī bin Maṣṣūr bin Sayyid al-Syurā di Lubnan.
7. *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* (2006M) disusun dan ditaḥqīq oleh al-Duktūr Aḥmad bin Mustafā al-Farrān, cetakan Dār al-Tadmuriyyah di Riyāḍ yang merupakan tajuk kajian penulis.

¹⁷³ Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, 418-419.

¹⁷⁴ Tinjauan penulis mendapati karya yang telah disusun oleh Imām al-Baihaqī ini telah diterjemahkan ke dalam versi Bahasa Melayu dan ditaḥqīq oleh 'Abd al-Ghanī 'Abd Khāliq. Rujuk Imam Syafi'i, *Tafsir Ayat-Ayat Hukum Imam Syafi'i*, terj. Beni Hamzah, Sholihin (Jakarta : Pustaka Azzam, 2011).

Penghasilan karya-karya di atas menunjukkan bahawa pentafsiran ayat hukum aliran pegangan mazhab Syafie terus menjadi keperluan masyarakat Islam seluruh dunia dari masa kesemasa. Penyusunan karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* pada tahun 1995 dan 2006 menunjukkan bahawa masyarakat masih memerlukan literatur pentafsiran ayat hukum Imām Syāfi'ī sebagai sumber rujukan. Kemunculan karya-karya ini menunjukkan jasa dan sumbangan Imām Syāfi'ī masih menjadi rujukan hingga ke hari ini.

Perguruan al-Quran dengan *ahl al-qirāat* Mekah Imām Ismā'īl bin Qaṣṣāntīn serta kesungguhan menimba ilmu Fiqh dengan Imām Muslim bin Khālid al-Zanjī telah memahamkan Imām Syāfi'ī betapa pentingnya mengetahui makna-makna al-Quran sebagai sumber pertama dalam menetapkan hukum-hukum Islam. Kesedaran ini telah mendorong Imām Syāfi'ī menghimpunkan pelbagai pandangan ulama *mufasssīr* melalui pengembaraan ilmiah hingga keilmuannya diiktiraf sebagai tokoh *mufasssīr* lagi *mujtahid* pada zaman tersebut.¹⁷⁵

Ketekunan Imām Syāfi'ī dalam arena pentafsiran merupakan sumbangan amat besar terhadap kesinambungan realiti dan dinamisme amalan beragama kehidupan umat Islam. Ketokohan ini wajar meletakkan diri beliau sebagai *mufasssīr āyat al-aḥkām* kerana corak pentafsiran beliau didominasi oleh tafsiran ayat-ayat hukum. Tafsiran ayat hukum Imām Syāfi'ī yang begitu komprehensif sekaligus menjadi pencetus utama dalam menggarap beberapa kaedah penting Usul Tafsir. Kaedah-kaedah ini turut

¹⁷⁵ Akrām Yūsuf, *Mausū'ah Imām Syāfi'ī*, 119.

menjadi panduan kepada *mufassir* sezaman dan selepas beliau untuk meneruskan kajian yang lebih luas dan mendalam terhadap isi kandungan al-Quran. Oleh itu, tidak hairanlah jika karya-karya ilmiah pada hari ini banyak *menaqal* atau memindahkan kata-kata Imām Syāfi’ī sebagai hujjah dan garis panduan dalam usaha mentafsirkan al-Quran.

Tafsiran Imām Syāfi’ī dipengaruhi oleh ramai kalangan *kibār al-ṣaḥābah* termasuk mengambil kata-kata dan pandangan *Khulafā’ al-Rāsyidīn* (Abū Bakar, ‘Umar, Uthmān dan ‘Alī), sekaligus menjadikan pandangan mereka sebagai sumber pentafsiran.¹⁷⁶ Madrasah Tafsir di Mekah, Madinah, Kufah, Basrah dan Yaman memainkan peranan besar dalam mempengaruhi pentafsiran Imām Syāfi’ī.¹⁷⁷ Menurut Ibn ‘Abbās, antara ulama Mekah yang dikenal pasti mempengaruhi Imām Syāfi’ī ialah Mujāhid bin Jabar al-makhzūmī (M104H), Sa’īd bin Jubāir al-Asadī (M95H, pendapat lain wafatnya ialah pada tahun 94H), ‘Ikrimah al-Barbarī al-Madanī (M104H). Ṭawūs bin Kaisān (M106H). ‘Aṭā’ bin Abī Rabāḥ al-Makkī (M114H), Sufyān bin ‘Uyaynah (M198H), Jābir bin Zaid al-Azdī (Abū al-Sya’tha’) (M93H).¹⁷⁸ Imām Syāfi’ī banyak

¹⁷⁶ Para ulama telah bersepakat menggariskan bahawa *Tafsir bi al-Ma’thūr* ialah segala keterangan dan penjelasan yang berkaitan dengan ayat-ayat al-Quran dan apa yang diriwayatkan oleh Rasulullah s.a.w. serta apa yang diriwayatkan oleh para sahabat. Ia adalah merupakan metode yang paling baik dan jalan yang paling sahih untuk mentafsirkan al-Quran. Metode pentafsiran ini mempunyai tiga elemen penting iaitu tafsir al-Quran dengan al-Quran, tafsir al-Quran dengan hadith Rasulullah s.a.w. dan tafsir al-Quran dengan pendapat para sahabat dan tabiin. Jalāl al-Dīn ‘Abd Raḥmān al-Ṣuyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut : Dār Ibn Kathīr, 1987), 221.

¹⁷⁷ Imām Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 1:141.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 1:141-142.

menukilkan riwayat-riwayat daripada mereka dan berusaha mentarjih pendapat-pendapat ini melalui huraian pentafsiran beliau.

Ulama Madinah yang mempengaruhi beliau pula ialah Abī al-‘Āliyah Rafī’ bin Mahrān al-Riyāḥī (M90H, pendapat lain ialah pada 93H), Muḥammad bin Ka’ab al-Qaraḏī (M118H, pendapat lain pada tahun 120H), Zaid bin Aslam al-‘Adawī, guru Imām Mālik (M136H), Mālik bin Anas al-Aṣḥabī (M179H) ‘Abd al-‘Azīz bin Muḥammad al-Darawardī (M186H), Muḥammad bin Ismā’īl bin Abī Fudaik (M200H), *Khulafā’ al-Rāsyidīn* (Abū Bakar, ‘Umar, Uthmān dan ‘Alī).¹⁷⁹

Selain daripada itu, Imām Syāfi’ī juga didapati mengambil pendapat dan pandangan ulama Kufah, di antaranya ialah ‘Alqamah bin Qais al-Nakha’ī (M61H, pendapat lain ialah pada 62H), Masrūq bin al-Ajda’ al-Hamdhanī (pendapat yang masyhur M63H), Al-Aswad bin Yazīd al-Nakha’ī (M74H, pendapat lain ialah pada 75H), Masrah bin Syarāḥīl al-Hamdhanī (M76H) dan ‘Āmir bin Syarāḥīl al-Sya’bī (M103H). Manakala di Basrah, pandangan beliau banyak dipengaruhi oleh dua orang imam *mufasssir* iaitu Al-Ḥasan al-Baṣrī (M110H) dan Qatadah al-Sudūsī (M117H).¹⁸⁰

Di Yaman pula Imām Syāfi’ī banyak menukilkan daripada ‘Amrū bin Abī Salamah al-Tunīsī (sahabat kepada Imām Auzā’ī dan merupakan seorang imam dan ulama syeikh besar di Yaman), Yaḥya bin Ḥasan al-Tunīsī (M208H, merupakan

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*, 1:142-143.

sahabat al-Laith bin Sa'ad imam Mesir yang termasuk salah seorang syeikh besar di Yaman) dan Hisyam bin Yūsuf (seorang hakim di Ṣan'ā).¹⁸¹

Usaha-usaha penyusunan Aḥmad Muṣṭafā terhadap karya ini menunjukkan bahawa Imām Syāfi'ī amat dipengaruhi oleh guru-guru atau syeikh tempat beliau menimba ilmu. Guru Mekah yang paling banyak mempengaruhi beliau adalah Imām Muslim bin Khālid al-Zanjī, Sufyān bin 'Uyaynah dan Ibn Juraīj. Imām Mālik pula adalah guru yang banyak mempengaruhi beliau ketika di Madinah, manakala di Iraq, beliau banyak dipengaruhi oleh Imām Muḥammad bin Ḥasan al-Syaibānī.

Pengaruh tafsiran Imām Syāfi'ī terhadap orang lain bukan sahaja dilihat pada anak-anak didik dan rakan-rakan sebaya beliau, bahkan pandangan beliau juga turut mempengaruhi guru-gurunya sendiri. Oleh kerana itulah banyak karya-karya Imām Syāfi'ī sama ada bidang tafsir, fekah dan lain-lain ditulis, dilakarkan, dipetik atau dinukilkan oleh anak-anak didiknya sendiri atau orang lain sebagai sokongan dan semangat cintakan ilmu yang diterima daripada beliau. Pengaruh Imām Syāfi'ī terhadap orang lain mengikut lokasi dimana beliau berada yang berperanan menyambung dan menyebarkan karya-karya Imām Syāfi'ī hingga ke zaman berikutnya merentasi pelbagai peringkat generasi *Syāfi'iyyah*. Antaranya di Mesir ialah al-Rabī bin Sulaimān al-Murādī (M270H, merupakan perawi kitab-kitab Imām Syāfi'ī), Isma'īl bin Yaḥyā al-Muzanī (M264H, kemuncak keilmuan pada zamannya), Yūsuf bin Yaḥyā al-Buwayṭī (M231H, sentiasa mengambil posisi di belakang Imām Syāfi'ī pada setiap kali

¹⁸¹ *Ibid.*

pengajiannya) dan Ḥarmalah bin Yaḥyā al-Tujībī (M243H, beliau meriwayatkan beberapa kitab daripada Imām Syāfi'ī yang tidak diriwayatkan oleh al-Rabī'), Al-Rabī bin Sulaimān al-Jizī (M256H atau M257H, beliau pernah bersama Imām Syāfi'ī dan banyak meriwayatkan beberapa ketetapan hukum daripada Imām Syāfi'ī), Yūnus bin 'Abd al-'Alā al-Ṣafadī (M264H, beliau pernah bersama Imām Syāfi'ī dan pernah mengambil riwayat daripadanya).

Di Iraq pula ialah Abū Ḥasan al-Ṣabaḥ al-Za'farānī (M260H, beliau meriwayatkan karya Imām Syāfi'ī yang memuatkan *qaul qadīm* Imām Syāfi'ī semasa di Baghdad, Al-Ḥusayn bin 'Alī al-Karābisī (M248H, beliau telah diberi keizinan oleh Imām Syāfi'ī untuk mengambil penulisannya daripada al-Za'farānī, Al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal (M241H, merupakan sahabat dan murid kesayangan Imām Syāfi'ī), Ābū Thūr al-Kalbī (M240H, penulisan beliau mencatatkan apa yang beliau terima secara langsung daripada Imām Syāfi'ī dan penulisannya amat cenderung kepada pandangan Imām Syāfi'ī), Al-Imām Iṣḥak bin Ibrāhīm Rāhawīh (M238H, beliau tidak pernah bertemu dengan Imām Syāfi'ī, namun pernah menulis karya-karyanya), Aḥmad bin Muḥammad bin Yaḥyā al-Asy'arī al-Baṣrī (Orang pertama yang menggantikan kedudukan Imām Syāfi'ī di Iraq), Al-Imām Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī (M230H, imam para mufassir dan ahli sejarah, beliau bertemu dengan Imām Muzanī (M253H) setelah memasuki Mesir.¹⁸²

¹⁸² *Ibid.*, 1:145.

Di Hijaz pula mempamerkan Abū Bakr al-Ḥamīdī (M219H, merantau ke Mesir bersama Imām Syāfi'ī dan kembali ke Mekah setelah Imām Syāfi'ī meninggal dunia, Ibrāhīm bin Muḥammad al-‘Abbāsī al-Muṭṭallabī (M237H, beliau sempat menemani Imām Syāfi'ī, tetapi tidak pernah menukilkan fiqh daripadanya), Muḥammad bin Idrīs (Abū Bakr), beliau sempat menemani Imām Syāfi'ī di Mekah), Mūsā bin Abī al-Jārūd (menulis kata-kata Imām Syāfi'ī dan memiliki pendapatnya fiqhnya sendiri).¹⁸³ Imām Syāfi'ī banyak menekankan pentingnya tafsiran dan hasil ijtihad dicatat, diriwayatkan dalam sebuah syair :

العلم صيد والكتابة قيده قيد صيودك بالحبال الوثيقة
فمن الحمافة أن تصيد غزالة وتتركها بين الخلائق طالقة

“Ilmu adalah buruan dan tulisan adalah pengikatnya
Ikatlah buruan itu dengan tali yang kuat
Suatu tindakan bodoh jika engkau berburu rusa
Lalu engkau membiarkannya lepas di antara para bintang”¹⁸⁴

Kesungguhan Imām Syāfi'ī mendalami pelbagai bidang ilmu termasuk ilmu tafsir wajar dicontohi oleh para ilmuan dan *mufasssir* hari ini. Karya-karya tafsir mazhab Syafie yang terhasil pada zaman beliau dan zaman seterusnya menunjukkan pentingnya peranan dan keutamaan merujuk kepada tafsiran Imām Syāfi'ī. Sumbangan beliau dalam bidang tafsir juga didapati mempengaruhi ramai *mufasssir* yang banyak mengambil manfaat daripada tafsiran-tafsiran Imām Syāfi'ī. Kewujudan karya-karya tafsir mazhab Syafie yang terdapat di pusat-pusat pengajian tinggi sudah cukup membuktikan karya-karya tafsir ini terus menjadi rujukan hingga kini.

¹⁸³ *Ibid.*, 1:145-146.

¹⁸⁴ Aḥmad Muṣṭafā, *Tafsīr Imām Syāfi'ī*, 1:146. Lihat juga Aḥmad Muṣṭafā, *Tafsīr Imām Syāfi'ī*, terj. Fedrian Hasmand, 1:126.

1.8 Kesimpulan

Bidang tafsir al-Quran yang berkembang hingga kini adalah merupakan kesinambungan perkembangan tafsir pada zaman Imām Syāfi'ī. Era kemuncak keilmuan Islam, kemunculan ulama-ulama besar seperti Imām Mālik dan Imām Ḥanbalī serta sokongan dan galakan pemerintah yang cintakan ilmu pengetahuan adalah faktor penting berkembangnya bidang tafsir pada zaman Imām Syāfi'ī. *Rehlah 'ilmiyyah* mendalami pelbagai bidang ilmu amat membantu Imām Syāfi'ī memantapkan kefahaman terhadap pentafsiran al-Quran khususnya pentafsiran ayat hukum. Manakala keutamaan dan sumbangan tafsiran Imām Syāfi'ī Imām Syāfi'ī dapat dilihat pada pentafsiran beliau yang banyak mempengaruhi ulama-ulama di pelbagai lokasi seterusnya berkembang hingga ke hari ini.

BAB 2 : METODOLOGI PENTAFSIRAN DAN *ISTINBĀṬ* AYAT HUKUM IMĀM SYĀFI'Ī

2.0 Pengenalan

Setiap *mufassir* memiliki *manhaj* dan jalan tersendiri untuk sampai kepada memahami makna-makna ayat Allah SWT. Tema dan kupasan para *mufassir* pastinya wujud perbezaan berdasarkan kepada kecenderungan masing-masing, terdapat *mufassir* yang cenderung menghuraikan tafsiran *balāghah* dan kemukjizatan al-Quran, ada pula yang hanya mengkedepankan tafsiran aspek '*irāb* al-Quran sahaja, tafsiran untuk mendalami aspek ilmu kalam dan aqidah turut tidak ketinggalan, malah tidak kurang juga yang hanya memfokuskan tafsiran dari sudut bahasa Arabnya sahaja, manakala tafsiran berorientasikan ayat hukum pula adalah salah satu daripada *manhaj* yang ditempuhi oleh para *fuqahā*'.

Sejarah perkembangan tafsir pada zaman Imām Syāfi'ī seperti yang dinyatakan dalam penulisan lalu membentuk ciri-ciri perkembangan tafsir yang tersendiri. Salah satu daripada ciri tersebut ialah mentafsirkan ayat hukum dan masalah cabang-cabang fekah menurut pandangan tokoh *mufassir* itu sendiri seperti pendapat al-Jaṣṣāṣ, al-Qurṭubī dan Ibn 'Arabī. Fanatisme mazhab dan konflik ideologi serta dorongan para

pengikut untuk menguat dan menyebarluaskan mazhab masing-masing adalah faktor yang dikenal pasti membawa kepada timbulnya suasana tersebut.¹⁸⁵

Kesungguhan Imām Syāfi'ī mendalami bidang tafsir bukan sahaja menemukan umat Islam dengan tafsiran-tafsiran baru ketika itu, malah beliau berjaya melengkapkan bidang tafsir dengan sebuah disiplin ilmu yang mampu mengawal ancaman-ancaman yang boleh merosakkan kandungan tafsir. Keautoritian tafsiran Imām Syāfi'ī terletak pada prinsip-prinsip yang telah digariskan dan inilah yang menyerlahkan keistimewaan tafsiran Imām Syāfi'ī berbanding dengan *mufasssir* lain. Ketinggian nilai tafsiran ini sudah tentunya lahir daripada kegigihan yang berterusan, Rabī' berkata :

"قلما كنت أدخل على الشافعي رحمه الله تعالى إلا والمصحف بين يديه يتبع أحكام القرآن"¹⁸⁶
"Tidaklah setiap kali aku mendatangi Imam Syafi'i, melainkan al-Quran di kedua-dua tangannya sentiasa meneliti hukum-hukum dalam al-Quran".

Imām Syāfi'ī merupakan antara *mufasssir* terawal yang berusaha bersungguh-sungguh mentafsirkan ayat-ayat hukum. Kajian berkaitan metodologi pentafsiran ayat hukum Imām Syāfi'ī amat perlu dilakukan bagi meneruskan kesinambungan tafsiran yang telah disusun. Bagi membuktikan keautoritian tafsiran Imām Syāfi'ī, penulisan akan dilanjutkan dengan mendalami sumber-sumber pentafsiran Imām Syāfi'ī, kaedah

¹⁸⁵ Yūnus Ḥasan 'Abidū, *Dirāsāt wa Mabāḥith fī Tarīkh al-Tafsīr wa Manāḥij Mufasssirīn* (Beirut : Dār al-Fikr, 2007), 59-60.

¹⁸⁶ Al- Imām al-Baiḥāqī, *Aḥkām al-Qur'ān Jama'ahu Al- Imām al-Baiḥāqī, terj.* Beni Hamzah, Sholihin, (Jakarta : Pustaka Azzam, 2011), 3.

dan metodologi yang diguna pakai serta elemen-elemen penting yang wujud dalam proses mentafsirkan ayat-ayat hukum.

2.1 Konsep Umum Tafsiran Ayat Hukum

Ilmu Tafsir berkembang pesat dan menempuh beberapa periode perkembangan sejak penurunan al-Quran. Periode pertama ialah perkembangan tafsir pada zaman Rasulullah SAW dan para sahabat yang merupakan bentuk tafsiran yang paling baik, periode kedua pula ialah pada zaman tabiin, kedua-dua zaman ini menyaksikan al-Quran ditafsirkan melalui riwayat *al-Āthār*. Manakala periode ketiga ialah pada zaman pembukuan (التدوين) yang menyaksikan perkembangan tafsir melalui karya-karya *mufasssir* yang turut berkembang bersama tafsiran pendapat dan *ijtihādī*. Periode seterusnya ialah perkembangan tafsir fasa moden yang memiliki keistimewaan yang tersendiri dengan perbincangan kandungan al-Quran yang lebih meluas dan ilmu-ilmu petunjuk kepada makna-makna yang dikehendaki Allah SWT.¹⁸⁷ Seiring dengan itu, bidang tafsir ayat hukum atau tafsir ayat *al-aḥkām*¹⁸⁸ tidak ketinggalan melalui fasa-fasa perkembangan tersebut.

¹⁸⁷ Muḥammad ‘Abd ‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kaherah : Dār al-Ḥadīth, 2001), 2:7.

¹⁸⁸ Kalimah *al-aḥkām* adalah *jama’ taksīr* daripada perkataan *al-ḥukm*, dari sudut bahasa *al-ḥukm* bermaksud memutuskan, menghuraikan, raja, kekuasaan dan meneguhkan. Makna *al-ḥukm* dari sudut istilah pandangan ulama Usul Fiqh membawa maksud *al-khiṭāb* Allah SWT yang berkaitan dengan perbuatan *mukallaf* sama ada tuntutan atau pilihan. Manakala menurut pandangan *fuqahā’*

Al-Zuhailī mentakrifkan tafsir ayat hukum sebagai sekelompok ayat al-Quran yang menitik beratkan penjelasan hukum hakam syariat Islam, huraian tafsiran dan pemahaman terhadap ayat hukum secara langsung menunjukkan sama ada hukum daripada ayat tersebut berkait rapat dengan akidah, akhlak, amalan *furū'* lain-lain.¹⁸⁹ Al-Zuhaylī turut membahagikan ayat hukum atau *āyāt al-aḥkām* ini kepada tiga bahagian :

- i. *Al-aḥkām al-'itiqādiyyah* (hukum hakam perkara akidah)
- ii. *Al-aḥkām al-khuluqīyyah* (hukum hakam akhlak)
- iii. *Al-aḥkām al-māliyyah* (hukum hakam perbuatan *mukallaḥ* yang merangkumi perkara ibadah dan muamalat).¹⁹⁰

Konsep pentafsiran ayat hukum ialah 'penjelasan' dan 'pendedahan' maksud Allah SWT dalam ayat-ayat yang mengandungi hukum tertentu dengan 'kadar dan keupayaan manusia' 'mengikut disiplin' yang telah digariskan oleh para ulama dalam metode pentafsiran al-Quran. Penjelasan bermaksud segala penerangan kehendak-

pula *al-ḥukm* membawa maksud kesan daripada *al-khiṭāb* Allah SWT sama ada dengan tuntutan (buat atau tinggal) atau dengan pilihan seperti kewajipan mendirikan solat adalah kesan *al-khiṭāb* Allah SWT yang berbunyi "اقموا الصلاة". Prof. Dr. 'Ali Jum'ah Muhammad, *al-Hukm al-Syar'i 'inda Usuliyyin* (Kaherah : Dar al-Salam, 2002), 46.

¹⁸⁹ Wahbah al-Zuhayli, *Usul Fiqh al-Islami* (Damsyik : Dar al-Fikr, 1998), 438-441.

¹⁹⁰ Secara umumnya perkara ibadah termasuklah seperti bab bersuci, solat, puasa, zakat dan haji, manakala perkara muamalat termasuklah hukum hakam berumahtangga, hukum bersosial dalam masyarakat, jenayah, ekonomi, perundangan, kenegaraan dan lain-lain. *Ibid.*

kehendak ayat hukum dan pemahaman makna-maknanya, manakala pendedahan pula bermaksud membuka pengetahuan tentang maksud ayat hukum berkaitan yang sebelumnya tertutup dan tidak diketahui. Keupayaan manusia pula merujuk kepada tahap penjelasan dan pendedahan maksud Allah SWT yang mampu dicapai oleh daya fikiran manusia yang terbatas. Mengikut disiplin yang ditetapkan oleh para ulama pula bermaksud merujuk kepada perkara-perkara yang perlu ada pada individu *mufassir* diikuti dengan syarat tertentu seseorang yang layak bermuamalat dengan al-Quran lebih-lebih lagi bidang ayat hukum. *Mufassir* juga perlu meraikan tuntutan-tuntutan masa yang sering berubah-ubah mengikut peredaran masa, tempat, suasana dan perwatakan manusia.

Para ulama sepanjang zaman amat mengambil berat bidang pentafsiran ayat hukum, walaupun pendekatan mereka berbeza-beza dalam mentafsirkan ayat hukum, matlamatnya adalah sama iaitu untuk menjelas dan mededahkan makna-makna ayat Allah SWT. Kewujudan pentafsiran ayat hukum penting untuk menentukan kesahihan dan ketepatan kefahaman mat Islam terhadap perintah Allah SWT, dalam masa yang sama tafsiran ayat hukum boleh mencegah kemasukan anasir luar yang palsu yang merosakkan amalan umat Islam. Setiap zaman terdapat nilai pemikiran dan piawaian pertimbangan ilmiah masing-masing, generasi moden tidak boleh menghukum apa yang dihukumkan oleh generasi sebelumnya dengan piawaian generasi zaman kini, apa yang

dilakukan oleh ulama zaman moden adalah apa yang telah dimulakan oleh para ulama terdahulu.¹⁹¹

Mesej hukum hakam disampaikan oleh Allah SWT melalui pelbagai *uslūb* dan gaya bahasa yang mampu melemahkan selain ayat-ayat al-Quran. Menurut ‘Abd Karīm Zaydān al-Quran membentangkan ayat-ayat hukum dalam bentuk yang membawa kepada kepatuhan dan menjauhi keingkaran. *Uslūb* yang digunakan untuk menggambarkan perintah Allah SWT termasuklah *ṣighah al-amr* (gaya bahasa perintah),¹⁹² *uslūb* yang menggambarkan larangan Allah SWT pula adalah seperti *ṣighah al-nahy*.¹⁹³

Menurut Mahyudin Daud (2012), al-Quran datang dengan *manhajnya* yang tersendiri. Kadang kala al-Quran menyebut tentang sesuatu hukum pada tempat yang tertentu, dalam keadaan lain al-Quran membentangkan hukum pada tempat yang berbeza-beza dengan tujuan untuk memperingati dan memperkuatkan satu-satu hukum. Keadaan ini membawa kepada taburan ayat hukum di sepanjang tempat dalam al-Quran dan

¹⁹¹ Dr. Muḥammad al-Disūqī, *Manhaj al-Baḥṭh fī al-‘Ulūm al-Islāmiyyah* (Doha : Dār al-Tsaqāfah, 2003), 218.

¹⁹² *Ṣighah al-amr* (gaya bahasa perintah) membawa maksud menyebut balasan pahala yang baik bagi sipelakunya dan menyebut suka dan kasih kepada pelakunya dan memuji kelakuannya. ‘Abd Karīm Zaydān, *al-Madkhal li Dirāsah al-Syarī’ah al-Islāmiyyah* (Beirut : Muassasah al-Risālah, 1998), 159.

¹⁹³ *Ṣighah al-nahy* yang menggambarkan larangan Allah SWT pula ialah : mengeji sesuatu perbuatan dan pelakunya, menjelaskan bahawa perbuatan tersebut menjadi sebab kepada azab, kemurkaan Allah SWT, dimasukkan ke dalam neraka, dilaknat Allah SWT dan menyifatkan sesuatu perbuatan itu najis, fasik dan sebagainya. *Ibid.*

tidak pada tempat tertentu sahaja.¹⁹⁴ Para imam *mufasssir* dan *mujtahid* membahas ayat-ayat hukum ini dengan teliti seterusnya melakukan *istinbāt* hukum.

Setiap pentafsiran ayat hukum memiliki metodologi tersendiri dan cenderung berhujjah menggunakan pandangan dan mazhab masing-masing. *Aḥkām al-Qur'ān* karya Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad al-Ṭabarī (M504H) sangat fanatik dengan dasar-dasar mazhab Syafie justeru mentafsirkan ayat hukum mengikut kaedah-kaedah mazhab Syafie sehingga pihak lain tidak dapat menggunakan tafsiran tersebut sebagai hujjah kepada pihak yang bertentangan pendapat. Tafsiran al-Ṭabarī menolak keras pandangan mazhab lain yang bertentangan khususnya pendapat Imām al-Jaṣṣāṣ (M370M).¹⁹⁵

Perbahasan konsep tafsir ayat hukum di atas dapat dirumuskan bahawa tafsiran ini merupakan bentuk-bentuk penjelasan dan pendedahan yang berkesan terhadap hukum hakam Allah SWT. Setiap *mufasssir* memiliki metode dan sumber rujukan tersendiri serta melazimi syarat-syarat tertentu dalam pentafsiran. Metodologi ini perlu dikaji oleh para pencinta ilmu agar penyampaian dan maklumat tafsiran jelas difahami apabila bermuamalah dengan karya-karya ulama *mufasssir*. Inilah antara minat dan

¹⁹⁴ Mahyudin Daud, Metodologi Pentafsiran Ayat Al-Aḥkām Dalam Tafsīr Al-Munīr Karangan Wahbah Zuhaylī, (Ijazah Sarjana Usuluddin, Jabatan Al-Quran dan Al-Hadith, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2012), 38.

¹⁹⁵ Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *Tafsīr wa al-Mufasssirūn* (Kaherah : Maktabah Wahbah, 2003), 323-327.

dorongan utama penulis yang membawa kepada penerokaan dan pengkajian terhadap bidang tafsir ayat hukum Imām Syāfi’ī.

2.2 Sumber-Sumber Tafsiran Imām Syāfi’ī

Populariti Imām Syāfi’ī yang amat sinonim sebagai ahli fekah, *mujtahid* dan pengasas kepada dasar-dasar ilmu Usul Fekah, secara tidak langsung mengiktiraf kepakaran beliau sebagai *mufasssir āyat al-aḥkām*. Kebijaksanaan beliau dalam mengistinbāt hukum-hukum fekah adalah signifikan dengan kepakaran beliau mentafsirkan al-Quran. Keistimewaan ini dilihat pada kebijaksanaan beliau menyusun sumber-sumber tafsiran yang lengkap dengan prinsip-prinsip tertentu. Aḥmad Muṣṭafa al-Farrān melalui karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī* berkata : “

وإذا استقرأنا تفسير الشافعي رحمه الله نجد أنه يعتمد على المصادر التالية مرتبة كما يلي : تفسير القرآن
”بالقرآن، تفسير القرآن بالسنة... الخ¹⁹⁶“

“Apabila kita mengkaji tafsiran Imām Syāfi’ī, kita akan dapati beliau berpegang kepada sumber-sumber tafsiran seperti urutan berikut : tafsir al-Quran dengan al-Quran, tafsir al-Quran dengan sunnah dan begitulah seterusnya....”

ini dinyatakan oleh dapat dilihat melalui kata-kata Imām Abū Zuhrah :

وقد سلك الإمام الشافعي رحمه الله ذلك المسلك القويم، فهو يستعين بالاستنباط من
القرآن و السنة، وإلا تكن سنة بين يديه حاضرة، استعان بأقوال الصحابة في وفاتهم و
خلافهم، وإن لم يكن قول صحابي استعان بالأسلوب العربي، والرأي، والقياس.¹⁹⁷

¹⁹⁶ Abi ‘Abd Allāh Muḥammad bin Idrīs al-Muṭṭalibī al-Qursī, Jam’u wa Taḥqīq Aḥmad bin Muṣṭafā al-Farrān, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, (Riyāḍ : Dār al-Tadmuriyyah, 2006), 1:40.

“Imam Abu Zuhrah menyalin langkah-langkah ini secara tidak berurutan dengan berkata: “Imām Syāfi’ī telah menempuh jalan lurus tersebut, beliau menggunakan al-Quran dan sunnah untuk menetapkan suatu hukum. Jika tiada pada sunnah, beliau merujuk perkataan sahabat, baik yang bersangkutan hal-hal yang disepakati mahupun yang diperselisihkan. Jika tiada perkataan sahabat, beliau akan merujuk *uslūb* bahasa Arab, logika dan qias.

Petikan di atas jelas mempamerkan sumber-sumber tafsiran Imām Syāfi’ī ketika Imām Abū Zuhrah membuat huraian lanjut dalam tajuk perbahasan *Adillah al-Aḥkām ‘Inda al-Syāfi’ī* (sumber-sumber hukum Islam menurut Imām Syāfi’ī), sumber-sumber ini ditunjangi dengan sumber wahyu al-Quran dan sunnah yang *tsābit*, diikuti dengan sumber ijmak para ulama, sumber perkataan sahabat yang tiada perselisihan dan yang wujud perbezaan serta tafsir al-Quran bersumberkan Qiyas.¹⁹⁸ Wujud keselarasan di antara sumber-sumber pembinaan hukum dan sumber pentafsiran di mana keduanya saling berkait rapat antara satu sama lain. Penulisan selanjutnya akan membahaskan keabsahan sumber-sumber tafsiran Imām Syāfi’ī melalui subjek kajian karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*.

2.2.1 Sumber Wahyu

Imām Syāfi’ī menghafaz al-Quran sejak usia tujuh tahun nyata memberi kelebihan, beliau mampu melakukan pemerhatian tajam ketika melakukan tafsiran dan

¹⁹⁷ Muḥammad Abū Zuhrah, *al-Syāfi’ī Ḥayātuhu wa ‘Aṣruhu* (Kaherah : Dār al-Syurūk, 1998), 185. Imām Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 1:40.

¹⁹⁸ Abū Zuhrah, *al-Syāfi’ī*, 162.

penyimpulan hukum hakam dalam al-Quran. Imām Syāfi’ī bijak menghubungkan satu-satu ayat al-Quran dengan ayat lain yang mempunyai maksud sama lalu menjadi penyempurna kepada huraian pentafsiran al-Quran. Menurut *Uṣūl Tafsīr*, kaedah ini dinamakan dengan *manhaj tafsīr al-Qur’ān bi al-Qur’ān*¹⁹⁹ yang merupakan salah satu

¹⁹⁹ Jawapan Imām Ibn Taymiyyah ketika ditanya satu persoalan kepadanya mengenai apakah jalan yang paling baik untuk mentafsirkan al-Quran? Lalu Ibn Taymiyyah menjawab : أحسن الطرق في التفسير القرآن أن يفسر القرآن بالقرآن (jalan yang paling baik untuk mentafsirkan al-Quran ialah dengan mentafsirkan al-Quran dengan al-Quran). Taqiy al-Dīn Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* (Beirut : Dār Ibnu Ḥazam, 1997), 84.

Pernyataan ini disokong oleh Imām Zarkasyī : “sebaik-baik pentafsiran ialah mentafsirkan al-Quran dengan al-Quran, di mana ayat yang bersifat umum pada satu-satu tempat telah diperincikan di tempat yang lain, manakala ayat yang berbentuk khusus pada satu-satu tempat telah dihuraikan pentafsirannya di tempat yang lain. Badr al-Dīn Muḥammad bin ‘Abd Allāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988), 2:45.

Prof. T. M. Hasbi Ash Shiddieqy turut mengulas, seseorang yang hendak mentafsirkan ayat al-Quran hendaklah mempelajari tafsiran ayat tersebut melalui al-Quran sendiri atau mendahulukan tafsiran dengan ayat al-Quran sendiri kerana Allah SWT lebih mengetahui kehendak ayat-ayatNya. Kenyataan para ulama di atas sudah cukup untuk mengiktiraf keutamaan al-Quran sebagai dalil dan hujjah, kerana itulah Imām Syāfi’ī berusaha keras untuk menguasai kaedah ini sebelum melakukan pentafsiran al-Quran. Prof. T. M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Sedjarah Dan Pengantar Ilmu Al Quran/Tafsir* (Djakarta : Bulan Bintang, 1972), 186.

daripada cabang *tafsīr bi al-ma'thūr*.²⁰⁰ Ketajaman dan pemahaman Imām Syāfi'ī dalam bidang tafsir al-Quran mendapat pengiktirafan ramai ulama sezaman beliau. Al-Mubarrad pernah mengungkap : “Semoga Allah SWT merahmati Imām Syāfi'ī. Beliau adalah penyair, suri teladan kepada manusia, dan orang yang paling baik kefahamannya terhadap al-Quran.”²⁰¹ Imām Syāfi'ī konsisten meletakkan al-Quran dan hadith sebagai sumber segala ilmu dan pengetahuan :

Imām Syāfi'ī berkata :

كل ما أنزل الله في كتابه هو : رحمة وحجة، علمه من عمله، وجهله من جهله، لا يعلم من جهله، ولا يجهل من علمه.

“Semua yang diturunkan Allah SWT dalam kitabNya adalah rahmat sekaligus merupakan hujjah yang hanya diketahui oleh orang yang mengetahuinya, dan tidak mungkin diketahui oleh orang yang tidak ingin mengetahuinya, serta tidak mungkin orang yang mengetahuinya tidak tahu”. Muḥammad Abū Zuhrah, *al-Syāfi'ī Ḥayātuhu wa 'Aṣruhu Ārāuhu wa Fiqhuhu* (Kaherah : Dār al-Fikr al-'Arabī, 1948), 164.

²⁰⁰Dr Zulkifli Hj Mohd Yusoff berpandangan bahawa memasukkan *tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān* dalam *tafsīr bi al-ma'thūr* adalah satu pendapat yang agak keterlaluan dan kurang praktikal. Beliau beranggapan begitu kerana yang dimaksudkan dengan *al-ma'thūr* ialah *al-marwī* (sesuatu yang diriwayatkan). Sedangkan *al-marwī* lazimnya adalah merujuk kepada hadith nabawi, *aqwāl ṣaḥābah*, *aqwāl tābi'īn* dan *aqwāl* orang-orang selepas mereka. Menurut beliau amat elok jika kita mengasingkannya dan memberi imej baru yang selayak dengannya iaitu dengan menjadikannya independence dan mempunyai disiplin ilmu yang tersendiri (*qāimun li nafsih*). Menurut Dr Zulkifli lagi, jika kita masih beranggapan ia boleh dikategorikan sebagai *tafsīr bi al-ma'thūr* semata-mata dengan asas rujukan yang merujuk kepada sumber pengambilan riwayat, maka kita seolah-olah mendedahkan topik ini kepada satu perangkap yang besar iaitu disiplin *jaraḥ wa ta'dīl*. Ini kerana setiap riwayat akan melalui proses penilaian dari sudut *jaraḥ wa ta'dīl* terlebih dahulu sebelum disahkan kesahihannya. Jika *Tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān* dilihat kepada riwayat nescaya akan sama pula kedudukannya dengan *tafsīr al-Qur'ān bi al-Ḥadīth*. Zulkifli Hj Mohd Yusoff, “*Tafsīr Al-Qur'ān Bi Al-Ma'thūr : Satu Analisa Terhadap Tafsīr Al-Qur'ān Bi al-Qur'ān dan Tafsīr Al-Qur'ān Bi Al-Ḥadīth*” *Jurnal Usuluddin* 5 (1996), 22-23.

²⁰¹ Fahr 'Abd al-Raḥmān bin Sulaimān al-Rumī, *Uṣūl Tafsīr wa Manāhijuhu* (Riyadh : Maktabah al-Taubah, 1413H), 32.

للعلم طبقات شتى : الأولى الكتاب والسنة إذا ثبت، ثم الثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة. والثالثة أن يقول بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قولاً ولا نعلم له مخالفاً منهم، والرابعة اختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك، والخامسة القياس على بعض الطبقات، ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان، وإنما يؤخذ العلم من أعلى.²⁰²

“Sumber ilmu terbahagi kepada beberapa peringkat. Pertama : al-kitab dan sunnah yang *tsābit*. Kedua : ijmak yang tiada pada kitab dan sunnah. Ketiga : pendapat sahabat yang tiada bantahan dalam kalangan mereka. Keempat : perselisihan para sahabat dalam sesuatu perkara. Kelima : qiyas pada perkara yang disebut dalam sebahagian peringkat dan tidak merujuk kepada sumber-sumber lain selain kitab dan sunnah selagi masih ada, dan sesungguhnya ilmu-ilmu tersebut diambil daripada peringkat susunannya yang paling atas”.

Ayat di atas jelas menunjukkan bahawa kedudukan hadith sebagai salah satu daripada sumber hukum dan kedudukannya adalah setanding dengan al-Quran. Bagi menjelaskan kedudukan al-Quran sebagai sumber hukum, Imām Syāfi’ī telah merangka dua bentuk pendekatan tafsiran ayat al-Quran dalam bentuk lafaz umum dan khusus :

- i) Lafaz Umum - keterangan *naṣ* yang memerlukan penjelasan lanjut melalui sunnah sama ada untuk membuat huraian terhadap kenyataan yang *mujmal*, atau menentukan beberapa kemungkinan yang dapat difahami daripadanya, atau untuk menerangkan bahawa lafaz yang umum berkenaan menghendaki sesuatu makna yang lebih khusus.²⁰³
- ii) Lafaz khusus - keterangan *naṣ* yang jelas dan tidak memerlukan apa-apa keterangan lanjut daripada sunnah.

²⁰² Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi’ī, *al-Risālah*, (t.t), 5. Lihat juga Abū Zahrah, *al-Syāfi’ī*, 163.

²⁰³ Muḥammad Nabīl Ghanāyim, *Taqrib al-Turāth li al-Kitāb al-Risālāt* (Kaherah : Muassasah al-Aḥrām, 1998), 57.

Konsep memahami makna-makna lafaz umum²⁰⁴ dan lafaz khusus²⁰⁵ dicetuskan oleh Imām Syāfi'ī sendiri dan beliau adalah antara *mufasssir* terawal²⁰⁶ yang membahaskannya : وسنة رسوله مبينة عن الله معنى ما أراد، دليلا على خاصة و

”عامه“²⁰⁷, “sunnah Rasulullah SAW menjelaskan maksud yang dikehendaki sekaligus menunjukkan yang khusus dan umum”. Tiga kesimpulan penting bagi menjelaskan makna lafaz-lafaz umum ini ialah :

²⁰⁴ Menurut Imām Syāfi'ī lafaz umum juga dikenali dengan *'Ilm al-ʿĀmmah* (Ilmu Umum), iaitu ilmu yang wajib diketahui oleh setiap muslim yang *mukallaf* termasuk muslim yang berakal dan menolak alasan untuk tidak mengetahuinya. Beliau menjelaskan bahawa ilmu umum adalah bentuk-bentuk ilmu yang dibebankan kepada setiap hamba untuk mengetahui dan melaksanakannya seperti solat lima waktu, puasa di bulan Ramadhan, mengerjakan haji, mengeluarkan zakat dan lain-lain. Setiap hamba juga dituntut meninggalkan semua perkara yang diharamkan seperti berbuat zina, membunuh, mencuri dan lain-lain. Bagi Imām Syāfi'ī, tidak semua perkataan dalam al-Quran yang zahirnya bersifat umum lalu ia membawa makna yang umum juga, konteks *kalimāt* amat menentukan makna-makna yang dimaksudkan dalam setiap ungkapan al-Quran. Pemahaman yang baik perlu dibantu dengan pemahaman terhadap konteks *kalimāt* yang menyertainya. Jika dalam sebuah ayat terdapat penyebutan kata-kata yang seakan-akan bermakna umum, lalu tidak terdapat konteks ataupun petunjuk yang menunjukkan adanya pembatasan makna, sehingga kata tersebut tetap bermakna umum, maka pada ketika itu dapat dipastikan bahawa makna kata tersebut adalah sebagaimana adanya, iaitu memahaminya secara umum, sebagaimana yang ditunjukkan oleh *kalimāt* tersebut. Muḥammad Abū Zuhrah, *Pengembaraan Intelektual Dan Pemikiran Imam Syafi'i Dalam Masalah Akidah, Politik Dan Fiqih*, terj. Ibnu Muhammad El-Fandahani (Selangor : Crescent News, 2010), 314.

²⁰⁵ Manakala perbincangan berkaitan ilmu-ilmu khusus pula disifatkan oleh Imām Abū Zuhrah sebagai satu *mauḍūʿ* perbincangan ilmu para *fuqahā'* yang mengundang perdebatan yang panjang. Situasi ini berlaku ekoran wujudnya pandangan dan pendapat yang berbeza-beza dalam kalangan generasi terdahulu dan generasi tabiin terutama dalam masalah-masalah yang tidak dijelaskan dalilnya dalam al-Quran. Generasi-generasi tersebut hanya melakukan pentakwilan ayat tanpa menggunakan qiyas seperti yang dilakukan oleh Imām Syāfi'ī. Bagi beliau, qiyas boleh digunakannya oleh mana-mana ulama dengan syarat-syarat tertentu dan ia mestilah tidak menyeleweng daripada maksud tafsiran sebenar al-Quran dan hadith. Abū Zuhrah, 162. Al-Syāfi'ī, *Jimā' al-'Ilm*, 36-37.

²⁰⁶ Aḥmad Muṣṭafā berkata : "صحيح أن الشافعي بأنه أول واضع قواعد في علم التفسير كان سباقا إليها تشمل الجاص والعام واللفظ المطلق والمقيد" maksudnya : “memang benar, Imām Syāfi'ī adalah yang terawal (pelopor pertama) yang meletakkan kaedah-kaedah ilmu tafsir merangkumi perkara-perkara *khaṣ* (khas), *ʿām* (umum), *muṭlaq*, *muqayyad*”. Imām Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 1: 166.

²⁰⁷ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 496.

- (i) Ungkapan yang secara zahirnya bersifat umum dan makna yang dimaksudkan juga umum (عام ظاهر يراد به العام الظاهر).²⁰⁸
Firman Allah SWT :

خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣﴾

Surah al-Nahl ayat : 3

Terjemahan : “Dia menciptakan langit dan bumi dengan kebenaran, Maha Tinggi Allah daripada apa yang mereka sekutukan.”

Melalui *فصل في معرفة العموم والخصوص* . Imām Syāfi’ī menjelaskan

makna zahir ayat “Dia yang menciptakan langit dan bumi” adalah bersifat umum, kerana semua ciptaan Allah SWT termasuk langit, bumi, makhluk yang bernyawa, pohon-pohon dan sebagainya adalah rezeki pemberian Allah SWT untuk semua manusia.²⁰⁹

- (ii) Ungkapan yang zahirnya bersifat umum dan maknanya juga umum, kemudian terjadi pengkhususan makna عام ظاهر يراد به العام الظاهر ويدخله (الخصوص)²¹⁰

Imām Syāfi’ī berkata : Pengkhususan makna ayat yang bersifat umum dapat diketahui melalui latar belakang ayat, sebab penurunan ayat serta cara memahami melalui bantuan ayat-ayat lain, pengkhususan ini berlaku jika dikhususkan dengan riwayat lain yang menunjukkan makna khusus pada kalimah umum tersebut, ini

²⁰⁸ Abū Zuhrah, *Al-Syāfi’ī Ḥayātuhu wa ‘Aṣruhu*, 171.

²⁰⁹ Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 2:999. Contoh-contoh berkaitan dalam karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī* terdapat juga pada tafsiran *Surah al-An’ām* ayat : 102, 2:818, *Surah Hūd* ayat : 6, 2: 971, *Surah al-lbrāhīm* ayat : 32, 2: 993, *Surah al-Kahf* ayat : 77, 3: 1059 dan *Surah al-Taghābun* ayat : 3, 3: 1367.

²¹⁰ Abū Zuhrah, *Al-Syāfi’ī Ḥayātuhu wa ‘Aṣruhu*, 171.

الرسالة : باب بيان ما أنزل من الكتاب العام الظاهر، وهو يجمع العام و
dijelaskan melalui

Firman Allah SWT : الخصوص

الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ
اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ



Surah al-Nūr 24:2

Terjemahan : “Perempuan yang berzina dan lelaki yang berzina, hendaklah kamu sebat tiap-tiap seorang dari keduanya dengan seratus kali sebatan, dan janganlah kamu dipengaruhi oleh perasaan belas kasihan terhadap keduanya dalam menjalankan hukum Allah, jika benar kamu beriman kepada Allah SWT dan hari akhirat, dan hendaklah hukuman ini disaksikan oleh sekumpulan dari orang-orang yang beriman.”

Ayat di atas menunjukkan hukuman penzina adalah seratus kali sebatan tanpa membezakan penzina yang berstatus merdeka atau hamba. Namun, terdapat ayat lain yang mengkhususkan keumuman ini pada firman Allah SWT :²¹¹

فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَىٰ بِفَحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ



Surah al-Nisā’ 4:25

Terjemahan : “kemudian setelah mereka (hamba-hamba perempuan itu) berkahwin, lalu mereka melakukan perbuatan keji (zina), maka mereka dikenakan separuh dari (hukuman) seksa yang ditetapkan ke atas perempuan-perempuan yang merdeka”.

²¹¹ Contoh berkaitan boleh dilihat pada tafsiran *Surah al-Hujurat* 13:3, 1279, *Surah al-Maidah* 5:38, *Surah Āl ‘Imrān* 3:173, *Surah al-Nisā’* 4:29, *Surah al-Nisā’* ayat : 7, 2:531, *Surah al-Nisā’* ayat : 11, 2:537, *Surah al-Nisā’* ayat : 12, 2:544, *Surah al-Nisā’* ayat : 113, 2:668, *Surah al-Maidah* ayat : 7, 2:723, *Surah al-Nūr* ayat : 2, 3: 1109 dan *Surah al-Ahzāb* ayat : 34, 3: 1195

(iii) Ungkapan yang secara zahirnya umum dan maknanya difahami dengan khusus

(عام ظاهر يراد به الخاص).²¹² Firman Allah SWT :

وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا ﴿٧﴾

Surah al-Nisā':7

Terjemahan : “Orang-orang yang tertindas dari kaum lelaki, perempuan dan kanak-kanak, iaitu mereka yang selalu (berdoa dengan) berkata: "wahai Tuhan kami! keluarkanlah kami dari negeri (Makkah) ini, yang penduduknya (kaum kafir musyrik) yang zalim”.

(الرسالة : ما نزل من الكتاب عاما يراد به العام ويدخله الخصوص) Imām Syāfi'ī melalui

menghuraikan bahawa penghijrahan Rasulullah SAW dan para sahabat ke Madinah membawa kefarduan jihad setelah melihat kedudukan dan kekuatan umat Islam semakin kukuh di Madinah. Kefardhuan ini bertujuan membela golongan lelaki dan perempuan yang ditindas oleh penduduk Mekah yang zalim. Imām Syāfi'ī berpandangan maksud ayat “negeri ini (Mekah) yang penduduknya zalim” mengandungi pengertian khusus kerana tidak semua penduduk bersifat zalim dan wujud minoriti muslim di Mekah.²¹³

²¹² Abū Zuhrah, *Al-Syāfi'ī Ḥayātuhi wa 'Aşruhu*, 171.

²¹³ Jumlah bilangan masyarakat non muslim yang zalim melebihi bilangan jumlah penduduk Islam hingga menampakkan penduduk yang melakukan kezaliman sebagai golongan majoriti di situ. Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2:626. Contoh-contoh berkaitan dalam karya ini juga boleh dilihat pada tafsiran Surah al-Mā'idah ayat : 7, 2:723, Surah al-Mā'idah ayat : 7, 2: 1076, Surah al-Anbiyā' ayat : 101, 3:1076 dan Surah al-Taḥrīm' ayat : 6, 3:1396.

Pandangan Imām Syāfi'ī sebagai pelopor dalam memahami lafaz-lafaz teks al-Quran yang bersifat umum²¹⁴ ini turut dijadikan panduan oleh *mufasssir* sezaman dan

²¹⁴ Imām Syāfi'ī membahagikan penjelasan al-Quran terhadap syariat Islam kepada dua bahagian : (1) Penjelasan al-Quran yang tidak memerlukan sunnah sebagai tambahan atau penghurai kepada ayat al-Quran. Bagi Imām Syāfi'ī terdapat hukum-hukum dalam al-Quran yang penjelasannya bersifat sempurna dan tidak memerlukan penjelasan sunnah firman Allah SWT :

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا^ع

وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

Terjemahan : “Dan orang-orang yang melemparkan tuduhan (zina) kepada perempuan yang terpelihara kehormatannya, kemudian mereka tidak membawakan empat orang saksi, maka sebatlah mereka delapan puluh kali sebat; dan janganlah kamu menerima persaksian mereka itu selama-lamanya; kerana mereka adalah orang-orang yang fasik.” Surah al-Nūr 24:4

(2) Penjelasan al-Quran yang perlu dijelaskan semula oleh sunnah. Imām Syāfi'ī mengupas tajuk ini pula kepada tiga bahagian : **Pertama** : (أَن يَكُونَ السِّيَاقُ مُحْتَمَلًا اِحْتِمَالَيْنِ، فَتَعَيَّنَ السَّنَةُ اِحْدَاهُمَا) , lafaz yang digunakan oleh al-Quran ditafsirkan dengan dua bentuk pentafsiran ,dan sunnah berfungsi menentukan salah satu daripada maksud yang dikehendaki. Sebagai contoh, terdapat dua tafsiran ayat yang menerangkan tentang masa iddah bagi wanita yang kematian suami dan wanita yang

selepas beliau, perbincangan berkaitan lafaz umum dan khusus ini turut dibincangkan dalam kebanyakan karya-karya ‘*Ulūm al-Qur’ān*²¹⁵ dan “*Ulūm al-Tafsīr*,²¹⁶terdapat juga *mufasssir* yang meletakkan kaedah umum dan khusus ini sebagai metode dalam pentafsiran mereka, ini dapat dilihat pada metode pentafsiran *al-Imām al-Ṭahāwī* dalam

kematian suami dalam keadaan hamil. Tempoh iddah bagi wanita yang kematian suami adalah wajib beriddah selama empat bulan sepuluh hari atau sehingga melahirkan bayi bagi wanita hamil. Wanita hamil yang kematian suami hendaklah menjalankan iddah menurut dua ketentuan di atas yang menyebabkan iddah wanita tersebut menjadi amat panjang. Maka, untuk memastikan dua kemungkinan ini, Rasulullah SAW pernah berkata kepada Sabi’ah bintu al-Ḥārith yang melahirkan anak selepas beberapa hari kematian suaminya : “kamu telah halal (untuk dinikahi), maka menikahlah.” **Kedua :** (أَنْ يَكُونَ الْقُرْآنُ مَحْمَلًا فَيَذَكَرُ النَّبِيُّ الْفَصْلَ) Penjelasan al-Quran yang bersifat *mujmal* dan sunnah memperincikannya. Contoh dalam bahagian ini dapat dilihat daripada firman Allah SWT : “Ambilah (sebahagian) dari harta mereka menjadi sedekah (zakat), supaya dengannya Engkau membersihkan mereka (dari dosa) dan mensucikan mereka (dari akhlak yang buruk), dan doakanlah untuk mereka.” (Surah al-Taubah 9:103). Ayat di atas menerangkan secara umum mengenai kewajipan membayar zakat, Rasulullah SAW melalui sunnah membuat pendetailan dengan menerangkan tentang jenis-jenis harta dan kadar harta yang di wajib zakat serta lain-lain yang berkaitan. **Ketiga :** (بَيَانُ الْخُصُوصِ فِي الْعَامِ رَأْيِدُ بِهِ الْخَاصُّ), penjelasan al-Quran yang bersifat umum, tetapi makna yang di maksudkan adalah sesuatu yang bersifat khusus. Kewajipan puasa, solat, jihad dan lain-lain yang dinyatakan oleh al-Quran adalah bersifat umum, pelaksanaan dan perincian hal ehwal berkaitan hukum hakam perkara tersebut secara khusus diperincikan oleh sunnah Rasulullah SAW. Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 1:43-50. Abū Zuhrah, *al-Syāfi’ī Ḥayātuhu*, 183.

²¹⁵ Al-Zarkasyī, 1:124-128.

²¹⁶ Muḥammad Luṭfi al-Ṣibāgh, *Buḥūth fī ‘Ulūm al-Tafsīr* (Beirut : al-Maktab al-Islāmī, 1988), 214-223.

*Tafsīr Ahkām al-Qur’ān li al-Ṭaḥāwī*²¹⁷ dan lain-lain lagi. Tafsiran Imām Syāfi’i bersumberkan wahyu al-Quran²¹⁸ dapat dilihat pada tafsiran firman Allah SWT :

وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Surah al-Baqarah 2 : 228

Terjemahan : “Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang makruf, tetapi para suami mempunyai satu tingkat kelebihan daripada isterinya, dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Menurut Imām Syāfi’i, Allah SWT telah menentukan hak-hak seorang suami terhadap isteri, di antaranya ialah mempergauli isteri secara baik, memberi nafkah, pakaian dan tidak cenderung kepada satu isteri jika memiliki lebih daripada seorang isteri. Ayat ini dijelaskan lagi oleh ayat lain daripada *Surah al-Nisā’* ayat 129, firman Allah SWT :

فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ

²¹⁷ Nama penuh pemilik kitab ini ialah Ahmad bin Muhammad bin Salāmah bin Salmah bin “Abd al-Mālik al-Ḥajrī al-Azdī al-Faqīhī Ābū Ja’afar al-Ṭaḥāwī, lahir pada tahun 239H. Nama Ṭaḥā dinisbahkan kepada sebuah bandar berhampiran Mesir. Pada mulanya bermazhab Syafie, tetapi bertukar ke mazhab Hanafi setelah banyak mempelajari fekah daripada Abā Ḥāzim ‘Abd al-Ḥamīd bin ‘Abd ‘Azīz, dan menukar semula pegangan kepada mazhab Syafie apabila berselisih pendapat mengenai pendalilan ayat. Beliau mempunyai *mauqif* yang sama dengan Imām Syāfi’i dalam persoalan memahami lafaz-lafaz umum dan khusus dalam al-Quran. Imām al-Ṭaḥāwī meninggal pada bulan Zulkaedah tahun 321H di Mesir lalu dikebumikan di Qarāfah Sughrā yang juga merupakan tempat pemakaman Imām Syāfi’i. Muhammad Ḥusāyn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kaherah : Dār al-Ḥadīth, 2005), 419.

²¹⁸Tafsiran Imām Syāfi’i dalam karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’i* bersumberkan wahyu al-Quran dapat juga dilihat pada pentafsiran *Surah al-Nisā’* ayat 129 yang mentafsirkan *Surah al-Baqarah* ayat : 228, *Surah al-Nisā’* ayat 103 mentafsirkan *Surah al-Baqarah* ayat 238, *Surah al-Nisā’* ayat : 6 mentafsirkan *Surah al-Baqarah* ayat 282, *Surah al-Baqarah* ayat : 196 mentafsirkan *Surah Āli ‘Imrān* ayat 97, *Surah al-Baqarah* ayat : 173 mentafsirkan *Surah al-An’ām* ayat : 119, *Surah al-Ḥasyr* ayat 7 mentafsirkan *Surah al-Anfāl* ayat 41, *Surah al-Māidah* ayat : 95 mentafsirkan *Surah al-Māidah* ayat : 96, *Surah al-Nisā’* ayat : 23 mentafsirkan *Surah al-Aḥzāb* ayat : 4-5, *Surah al-Baqarah* ayat 233 mentafsirkan *Surah al-Ṭalāq* : ayat 6. *Surah al-Baqarah* ayat 173 dan *Surah al-Māidah* ayat : 3 mentafsirkan *Surah al-An’ām* ayat : 119.

Terjemahan : “janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehinggakan kamu biarkan yang lain terbiar.”

Kemudian, Imām Syāfi'ī menambah lagi huraian ini dengan tegahan membiarkan para isteri sehingga menjadi gantung tidak bertali. Beliau melanjutkan perbincangan ayat dengan menyatakan bahawa puncak perbuatan makruf terhadap isteri ialah melakukan apa yang diwajibkan oleh Allah SWT dalam urusan rumahtangga dengan cara yang terbaik dan mencegah hal-hal yang tidak disenangi.²¹⁹

Keintiman Imām Syāfi'ī dengan al-Quran menatijahkan penguasaan beliau terhadap intipati makna-makna kandungan al-Quran yang menjadi tunjang dan asas dalam memahami pentafsiran ayat hukum seterusnya melakukan ijtihad. Imām Rāb'ī bin Sulaimān menceritakan bahawa jiwa Imām Syāfi'ī amat sinonim dengan pemahaman al-Quran kerana kelaziman beliau mengkhatamkan al-Quran 30 kali pada setiap bulan dan 60 kali pada setiap kedatangan Ramadhan.²²⁰ Imām Syāfi'ī memiliki keyakinan yang amat tinggi dengan kemukjizatan al-Quran sebagai sebuah *dustūr* yang mampu menyelesaikan semua permasalahan ummah lalu berkata : “Tiada satupun masalah yang menimpa seseorang pemeluk agama Allah SWT, melainkan dalam al-Quran sudah ada petunjuk yang mengarah ke jalan hidayah”.²²¹

²¹⁹ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 1:387.

²²⁰ *Ibid.*, 32-33.

²²¹ Abī Muḥammad ‘Abd Raḥmān bin Abī Ḥātim al-Rāzī, *Adāb al-Syāfi'ī wa Manāqibuhu* (Suriyā : Maktabah Turāṭḥ al-Islāmī, t.t.), 32.

2.2.2 Sumber Hadith

Persoalan hadith sebagai sumber merupakan isu paling menonjol dalam kurun ke-2 hijrah. Imām Syāfi'ī memperuntukkan perbincangan yang agak luas mengenai sumber hadith ini ekoran daripada munculnya berbagai kelompok yang mempertikaikan keterangan sunnah sebagai sumber hukum dalam Islam.²²² Kelebihan Imām Syāfi'ī yang menghafal banyak hadith telah mendorong ulama-ulama lain merujuk, menulis, mengumpul, mencatat dan membukukan periwayatan beliau,²²³ Imām Ḥanbalī menyatakan pengiktirafan terhadap Imām Syāfi'ī dalam bidang ini :

²²² Tiga kelompok yang membantah peranan sunnah adalah seperti berikut : 1) kelompok yang mengingkari peranan sunnah sebagai sumber dan dasar hukum secara mutlak. 2) kelompok yang mengingkari sunnah sebagai hujjah, kecuali dalam beberapa masalah sunnah yang disokong oleh al-Quran. 3) kelompok yang tidak mengakui sunnah atau hadith Ahād sebagai hujjah. Keterangan lanjut rujuk Muhammad Abu Zahrah, *Pengembaraan Intelektual Dan Pemikiran Imam Syafi'i Dalam Masalah Akidah, Politik Dan Fiqih*, terj. Ibnu Muhammad El-Fandahani (Kuala Lumpur : Crescent News, 2010), 352-354.

²²³ Para pengkaji akan mendapati Imām Syāfi'ī memperuntukkan perbincangan yang amat luas terhadap sumber hadith sebagai penjelas kepada al-Quran. Penguasaan dalam bidang ilmu *riwāyah* dan *dirāyah* serta sikap *iḥtiyāṭ* dalam menekuni hadith sebagai sumber pentafsiran meletakkan beliau tidak jauh perbezaannya dengan Imām Mālik bin Anas dan Imām Aḥmad bin Ḥanbal. Kompetensi tahap tinggi dalam bidang ilmu *dirāyah* menghasilkan pandangan khusus beliau tentang sanad dan matan hadith, cara menilai dan mengkritik perawi, kaedah menentukan kelemahan dan kekuatan sesebuah hadith dan lain-lain. Ini dapat dilihat daripada penulisan Imām al-Baihaqī yang menulis satu bab khusus berkaitan kepakaran Imām Syāfi'ī dalam menilai kesahihan sesebuah hadith. Kepakaran Imām Syāfi'ī dalam bidang hadith menyebabkan ramai tokoh-tokoh sezaman dengan beliau meriwayatkan dan mengumpulkan hadith daripadanya, antaranya Abū 'Abbās al-'Aṣṣām seorang hafiz dan ulamak

لو لا الشافعي ما عرفنا فقه الحديث.²²⁴

“Seandainya tidak ada Imām Syāfi’ī, maka kita tidak mengetahui fiqh (pemahaman) tentang hadith”.

Penegasan Imām Syāfi’ī terhadap pentingnya hadith sebagai sumber ayat hukum dihuraikan oleh beliau melalui الطائفة ردت الأخير : باب الحكاية قول الطائفة ردت الأخير pada pentafsiran *Surah al-Ḥasyr* 59 : 7, Imām Syāfi’ī berkata :

لقد فرض الله جل وعز علينا اتباع أمره فقال : "وما ء اتكم الرسول فخذوه وما نهكم عنه فانتهوا" الآية²²⁵

Terjemahan : “Allah SWT telah memerintahkan kepada kita untuk mentaati perintah Rasulullah SAW. Allah SWT berfirman : ‘Apa yang diberikan Rasul kepada kalian, terimalah dan apa yang dilarang bagi kalian, maka tinggalkanlah”.

terkemuka pada zaman tersebut telah menghimpun hadith periwayatan Imām Syāfi’ī dalam karyanya *al-Musnad al-Syāfi’ī*. Abū Jaafar al-Ṭahāwī turut menghimpun sejumlah hadith yang diriwayatkan Imām Syāfi’ī dalam sebuah karya bertajuk *al-Sunan*. Akram Yūsuf al-Qawāsīmī, *Mausū’ah al-Imām al-Syāfi’ī : Ensiklopedia Imam Al-Syafie*, terj. Nor Hasanuddin, Faisal Saleh, Abdul Somad, Yusuf Hamdani (Kuala Lumpur : Al-Hidayah Publication, 2012), 128.

²²⁴ “Dahulu كانت أقضيتمنا في أيدي أصحاب أبي حنيفة ما تنزع، حتى رأينا الشافعي، فكان أفتقه الناس في كتاب الله، وفي سنة رسول الله²²⁴ masalah-masalah kita ada di tangan para pengikut Abū Ḥanīfah tanpa apa-apa perbalahan, hingga kita melihat Imām Syāfi’ī, maka dia adalah orang yang paling tahu tentang kitab Allah SWT dan sunnah Rasulullah SAW”. Imām Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi’ī, *Ar-Risālah* (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah), 6.

²²⁵ Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 3:1329.

Karya *Ikhtilāf al-Ḥadīth*²²⁶ membuktikan kepakaran Imām Syāfi'ī, perbincangan disiplin ilmu-ilmu hadith termasuklah ilmu *mukhtalaf al-ḥadīth* dan *musykil al-ḥadīth* serta perbincangan sekitar 270 buah hadith yang secara tekstualnya kelihatan bercanggah antara satu sama lain,²²⁷ namun beliau berjaya mencari titik pertemuan antara hadith-hadith tersebut justeru membuktikan kepakaran dan kemampuan Imām

²²⁶ *Ikhtilāf al-Ḥadīth* adalah merupakan karya Imām Syāfi'ī yang pertama menjelaskan tentang *mukhtalaf al-ḥadīth* dan *musykil al-ḥadīth*, sekaligus merupakan karya perintis yang membincangkan tentang topik-topik perbezaan hadith. Kajian Farhah Zaidar (2004), resensi oleh Joseph Schacht menyebut karya ini sebagai karya yang terakhir ditulis oleh Imām Syāfi'ī. Edisi terawal dicetak ditepi jilid ketujuh al-Umm, diterbitkan oleh Dār al-Syāb, Kaherah pada tahun 1968. Edisi kedua diedit oleh 'Āmir Aḥmad Haydar Yang diterbitkan oleh Mu'assasah al-Kutub al-Tsaqāfiyyah, Beirut pada tahun 1985. Manakala edisi ketiga diedit oleh Muḥammad Aḥmad 'Abd 'Azīz, diterbitkan oleh Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut pada tahun 1986. Secara umum karya ini diriwayatkan oleh para pengikutnya yang boleh dibahagikan kepada dua bahagian, pertama : kitab-kitab yang dinisbahkan secara langsung oleh sejarawan sebagai karangan atau penulisan beliau. Ia adalah hasil olahan idea penulisan beliau sendiri seperti karya *al-Umm* dan *al-Risālah*. Kedua : Kitab-kitab yang dikarang oleh pengikutnya dan bahagian ini adalah hasil karya pengikutnya sama ada melalui metode *ikhtisār* mahupun huraian, *Mukhtaṣār al-Buwayṭī* dan *Mukhtaṣār al-Muzanī* adalah antara karya dalam kategori ini. Farhah Zaidar Mohamed Ramli, Konsep *Mukhtalaf al-Ḥadīth* Menurut al-Syāfi'ī : Tumpuan Khusus Terhadap Kitabnya *Ikhtilāf al-Ḥadīth*. 2004, 63.

²²⁷ Jika timbul *ikhtilāf* atau pertentangan hadith dari sudut zahir dan makna hadith, Imām Syāfi'ī merangka tiga solusi sebagai jalan keluar seperti berikut : i) Berhati-hati melakukan penelitian terhadap hadith-hadith tersebut, seterusnya membuat kesimpulan hadith yang terakhir bersifat *memansukhkan* hadith yang muncul lebih awal. ii) Jika kemunculan hadith-hadith tersebut tidak dapat dikesan, maka Imām Syāfi'ī memilih hadith yang memiliki kedudukan lebih kuat dari sudut keperibadian perawi dan sanad sesuatu hadith. iii) Imām Syāfi'ī akan mendahulukan pemilihan hadith yang lebih hampir kepada *dilālah* al-Quran atau hadith yang *tsābit* yang berkaitan dengannya. Al-Syāfi'ī, *Ḥayātuhi wa 'Aṣruhu*, 204.

Syāfi'ī dalam memahami, mengambil kesimpulan hukum hakam yang terdapat pada hadith tersebut.²²⁸

Imām Syāfi'ī jelas meletakkan sumber hadith setara dengan sumber tafsiran al-Quran (مرتبة واحدة),²²⁹ namun dalam beberapa tulisannya beliau berpendapat bahawa sunnah tidak setara dengan al-Quran, tetapi menempati kedudukan selepas al-Quran. Walau bagaimanapun beliau tetap meletakkan keutamaan pada kedua-duanya sebagai sumber utama²³⁰ daripada sumber yang satu (المصدر الوحيد) iaitu daripada Allah SWT.²³¹

Imām Syāfi'ī melanjutkan perbincangan dan penjelasan berkaitan kedudukan dan peranan hadith melalui karya beliau *al-Risālah* pada *bāb al-bayān al-rābi'* :

²²⁸ Penulisan Imām Syāfi'ī banyak membincangkan tentang sunnah sebagai dasar utama bersama al-Quran disamping memberi penekanan berkaitan konsep *nasakh*, *takhsīs*, *ijmak*, *qiyas*, *istihsān*, *ikhtilaf* dan lain-lain mestilah didasari al-Quran dan sunnah. Imām Syāfi'ī berusaha gigih untuk meninggikan hadith sehingga beliau digelar oleh penduduk Mekah dengan *Nāṣir al-Sunnah* (pembela sunnah). 'Abd al-Ḥalīm al-Jundī, *Al-Imām al-Syāfi'ī Nāṣir al-Sunnah wa Wāḍ'i al-Uṣūl* (Kaherah : Dār al-Ma'ārif, tt), 213-214.

²²⁹ Bagi menunjukkan al-Quran dan hadith berada pada posisi yang setaraf, Imām Syāfi'ī membawa tafsiran ayat *Surah al-Furqān* 25:65 sebagai hujjah, firman Allah SWT : “Sesungguhnya orang-orang yang sebenar-benarnya beriman ialah mereka yang beriman kepada Allah SWT dan rasulNya, dan apabila mereka turut bersama-sama dengan Rasulullah SAW dalam sesuatu perkara yang memerlukan perhimpunan ramai, tidaklah mereka meninggalkan majlis perhimpunan itu sebelum mereka meminta izin kepadanya. Imām Syāfi'ī mentafsirkan ayat di atas dengan berkata : “Allah SWT menjadikan permulaan iman yang bukti lainnya mengikuti bukti tersebut, iaitu beriman kepada Allah SWT kemudian kepada RasulNya. Seandainya keimanan kepada Allah SWT tidak disertai dengan keimanan kepada RasulNya, maka keimanannya tidak sempurna sehinggalah dia beriman kepada rasulNya seiring dengan keimanan Allah SWT. Al-Syāfi'ī, *Tafsir Ayat-Ayat Hukum*, 46.

²³⁰ Imām Syāfi'ī mengemukakan hujjah-hujjah daripada *naṣ* al-Quran berkaitan kewajipan beriman kepada Rasul serta menjadikan sunnah sebagai sumber hukum. *Naṣ-naṣ* tersebut adalah daripada *Surah al-Anfāl* 8 : 3, *Surah al-Nisā'* 4 : 59, 65, 69 & 80, *Surah al-Nūr* 24 : 51 & 63 dan *Surah al-Aḥzāb* 33 : 36. Al-Syāfi'ī, *Al-Risālah*, 76-77.

²³¹ Al-Syāfi'ī, *Tafsir Ayat-Ayat Hukum*, 45. Lihat juga Abū Zuhrah, *Al-Syāfi'ī ḥayātuhu*, 164.

i) ²³² ما أتى الكتاب على غاية البيان فيه، فلم يحتج مع التنزيل فيه إلى غيره²³²

“Apa yang tertera dalam al-Quran dengan keterangan yang telah jelas, sehingga tidak memerlukan penjelasan lagi daripada sumber-sumber yang lain”.

ii) ما أتى الكتاب على غاية البيان في فرضه، وافترض طاعة رسوله، فبين رسول الله عن الله: كيف

فرضه؟ وعلى من فرضه؟ ومتى يزول بعضه ويثبت ويوجب؟²³³

“Apa-apa penerangan yang didatangkan dalam kitab Allah SWT adalah ayat-ayat yang sangat jelas tentang hukum kewajipan sesuatu perbuatan, dan Allah SWT mewajibkan kaum muslimin untuk taat kepada RasulNya. Lalu Rasulullah SAW menjelaskan bagaimana Allah SWT mewajibkan? Kepada siapa diwajibkan? Bilakah sebahagian kewajipan itu gugur dan bilakah hukumnya wajib secara keseluruhan?”

iii) ما بينه عن سنة نبيه، بلا نص كتاب²³⁴

“Apa yang dijelaskan oleh sunnah tanpa adanya *naṣ* dari al-Quran.”

Bayān di atas jelas menunjukkan bahawa al-Quran diletakkan sebagai sumber rujukan utama diikuti sunnah Rasulullah SAW yang merupakan pentafsir kepada syariat Allah SWT. Muslim yang menerima kefardhuan Allah SWT dianggap menerima sunnah Rasulullah SAW. Dalam hal ini Imām Syāfi’ī mengungkapkan :

“jika harus ada penjelasan tambahan selain daripada al-Quran, pastilah itu daripada sunnah kerana apa diungkapkan al-Quran masih bersifat umum dan memerlukan kepada penjelasan, oleh kerana itulah, sunnah

²³² Al-Syāfi’ī, *Al-Risālah*, 32.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*, 33.

mendetailkan syariat, sementara al-Quran menjelaskan keumumannya”.²³⁵

²³⁵ Abū Zuhrah, *Al-Syāfi’ī Ḥayātuhu*, 185. Imām Syāfi’ī turut menjelaskan lima peranan penting hadith terhadap al-Quran iaitu :

- i)

أُخْبِرَ بِمَنْحِهِ أَنْ تَبَيَّنَ مَحْمَلُهُ بِأَنْ تَبَيَّنَ السَّنَةُ الْفَرَائِضُ الْمَحْمَلَةُ فِي الْقُرْآنِ فَتَبَيَّنَ مَفْصَلُهَا وَتَذَكَّرَ مَوَاقِيتُهَا

“Iaitu sunnah menjelaskan sesuatu yang diterangkan secara garis besar dalam al-Quran. Ketika menerangkan masalah berkaitan ibadah solat, sunnah berfungsi memperincikan perkara-perkara berkaitan waktu solat dan tatacara pelaksanaannya”.
- ii)

أُخْبِرَ بِمَنْحِهِ الْعَامَ الَّذِي أَرَادَ بِهِ الْعَامَ، وَالْعَامَ الَّذِي أَرَادَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بِهِ الْخَاصَّ

“Sunnah menerangkan ungkapan-ungkapan umum yang terdapat di dalam al-Quran. Keterangan atau *naṣ* yang memerlukan penjelasan hadith boleh dilakukan sama ada untuk menghuraikan kenyataan yang *mujmal*, atau menerangkan lafaz yang umum atau menghendaki sesuatu kenyataan yang lebih khusus”.
- iii)

فَرَائِضُ تَثَبُّتٍ فِي الْقُرْآنِ بِالنَّصِّ، وَزَادَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَوْحَى مِنَ اللَّهِ عَلَيْهَا فِي مَوَاضِعِهَا أَحْكَامُهَا تَتَرْتَّبُ عَلَيْهَا أَوْ مُتَّصِلَةٌ بِهَا

“Al-Quran dan sunnah yang bersifat autentik (*thābit*). Sunnah memberikan tambahan hukum terhadap terhadap hukum yang sudah ditetapkan dalam al-Quran. Beberapa perintah yang disebut secara *lafẓiyyah* oleh al-Quran dan seterusnya sunnah berfungsi memberi tambahan hukum yang masih berhubung kait dengan hukum yang ditetapkan dalam al-Quran tersebut”.
- iv)

أَنْ تَأْتِيَ السَّنَةُ بِحُكْمٍ لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ نَصٌّ عَلَيْهِ، وَلَيْسَ هُوَ زِيَادَةٌ عَلَى نَصِّ قُرْآنٍ

“Sunnah memberikan hukum yang tidak terdapat keterangannya dalam al-Quran. Hukum yang ditetapkan oleh sunnah ini tidak dianggap sebagai penambahan dari hukum yang telah ditetapkan dalam al-Quran”.
- v)

الاسْتِدْلَالُ بِالسَّنَةِ عَلَى النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ

“Sunnah adalah dasar untuk mengetahui hukum *nāsikh* dan *mansūkh*”.²³⁵

Imām Syāfi'ī turut berpandangan bahawa hadith *Mutawāṭir* berstatus *qaṭ'i* seperti al-Quran, manakala hadith *Aḥād* pula diterima sebagai hujjah untuk diamalkan,²³⁶ namun darjatnya tetap tidak sama dengan riwayat-riwayat hadith *Mutawāṭir*. Seseorang tidak boleh menolak hadith *Aḥād* sebagaimana tidak boleh menolak kesaksian orang yang dinyatakan bersifat adil. Bagi Imām Syāfi'ī, hadith *Aḥād* boleh dijadikan hujjah dalam permasalahan hukum hakam *mu'āmalāt*, namun tidak boleh dijadikan hujjah dalam permasalahan akidah.²³⁷ Hadith *Mursal* pula tidak ditolak atau diterima secara mutlak, bahkan beliau mensyaratkan penerimaan hadith *Mursal* mestilah diriwayatkan oleh *kibār tabi'īn* dan bukan *ṣiḡhār tabi'īn* yang dapat bersama dan menyaksikan sebahagian besar para sahabat.²³⁸

²³⁶ Namun begitu hadith *aḥād* yang diterima oleh Imām Syāfi'ī hanyalah hadith sahih yang mempunyai syarat-syarat tertentu seperti berikut: (1) Perawi hendaklah terdiri daripada orang yang patuh dan jujur (*tsiqah*) dalam urusan keagamaan, dikenali serta seorang yang bercakap benar. (2) Perawi hendaklah seorang yang berakal sempurna dan benar-benar memahami apa yang diriwayatkan. (3) Perawi terdiri daripada kalangan orang yang mempunyai ingatan yang kuat (*dhābiṭ*) terhadap apa yang diriwayatkannya. (4) Perawi hendaklah mendengar sendiri hadith yang diperolehinya daripada perawi lain. Jika tidak, perawi tersebut dianggap telah melakukan pemalsuan hadith (*tadlīs*). (5) Hadith yang diriwayatkan tidak bercanggah dengan mana-mana hadith riwayat para ulama. *Ibid*.

²³⁷ Menurut Dr Abdul karim Ali, penolakan hadith *Aḥād* biasanya dirujuk kepada *Ahl al-Kalām* termasuk Muktaẓilah dan sebahagian *fuqahā'*. Ini kerana golongan atau individu yang menolak hadith amat menitikberatkan soal-soal ketepatan dalam periwayatan. Jadi, hadith yang disampaikan oleh seseorang atau beberapa orang mungkin mengandungi kesilapan, kesalahan, lupa dan sebagainya. Oleh itu, ia memberi makna *ẓanni al-thubūt*, sedangkan Imām Syāfi'ī hanya berpegang kepada *qaṭ'iyyah al-thubūt* seperti al-Quran. Dr Abdul Karim Ali, *Anti Hadith : Rujukan Kepada Jima' al-'Ilm* (Jurnal Usuuddin, Bil. 9 : Bahagian pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 1999), 36.

²³⁸ Walau bagaimanapun, syarat ini mestilah disokong oleh salah satu daripada empat perkara berikut : (1) Melihat kepada riwayat yang dikemukakan oleh pemuka tabi'in, jika hadith tersebut disandarkan kepada para ulamak yang menghafal hadith kepada Rasulullah SAW, maka ini memberi petunjuk kesahihan

Tafsiran Imām Syāfi'ī bersumberkan hadith dapat dilihat pada pentafsiran *Surah al-Mā'idah* ayat : 6. Firman Allah SWT :

إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ

Surah al-Mā'idah 5:6

Terjemahan : “Apabila kamu hendak mengerjakan solat, maka basuhlah mukamu dan kedua tanganmu.”

Melalui *باب ما يوجب الوضوء*, Imām Syāfi'ī berkata ayat ini diturunkan kepada mereka yang baru bangun daripada tidur, Imām Syāfi'ī berkata : Baginda SAW mengatakan demikian kerana sunnah memberi petunjuk bahawa seseorang hendaklah berwuduk setelah bangun daripada tidur.”²³⁹ Situasi ini dinyatakan melalui hadith Sufyān yang mengkhabarkan kepada kami, dari al-Zuhrī dari Abū Salamah dari Abū Hurairah RA bahawa Rasulullah SAW bersabda :

إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ، فَلَا يَغْمِسُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي
أَيْنَ بَاتَ يَدُهُ.²⁴⁰

hadith *Mursal* dan kejujuran perawinya. (2) Melakukan penelitian sama ada hadith *mursal* tersebut sesuai dengan hadith *Mursal* yang lain telah diterima dengan sanad yang berbeza. Jika sesuai, maka hal ini merupakan petunjuk hadith *Mursal* tersebut boleh diterima. (3) Melihat kepada sebahagian hadith yang diriwayatkan oleh para sahabat. Jika sesuai maka hadith *Mursal* tersebut boleh diterima. (4) Merujuk kepada fatwa para ulamak yang mengeluarkan kenyataan yang sesuai dengan periwayatan hadith *mursal* tersebut. Muhammad Abū Zūhrah, *Pengembaraan Intelektual Dan Pemikiran Imam Syafi'i Dalam Masalah Akidah, Politik Dan Fiqih*, terj. Ibnu Muhammad El-Fandahani (Crescent News : Kuala Lumpur, 2010), 381-382. Lihat juga Mohd Yusof bin Saad, *Kedudukan Al-Sunnah Dalam Perundangan Islam Menurut Imām Syāfi'ī*, (Ijazah Sarjana Muda Syariah, Bahagian Pengajian Syariah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 1998), 87.

²³⁹ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2:707.

²⁴⁰ *Ibid*. Dua buah hadith lagi yang dinyatakan sbagai huraian kepada ayat ini ialah : 1) Mālik mengkhabarkan kepada kami, daripada Abū āl-Zinād dari 'Araj dari Abū Hurairah RA, dari Nabi SAW bersabda :

“Jika salah seorang daripada kalian bangun tidur, maka janganlah dia mencelupkan tangannya ke dalam bejana hingga dia mencuci kedua tangannya itu tiga kali, kerana dia tidak mengetahui di mana semalam tangannya berada.”

Imām Syāfi’ī diiktiraf sebagai perawi yang *thiqah*, ‘*ādil* lagi *dābiṭ*, Ḥarmalah bin Yaḥyā merakamkan penghormatan beliau terhadap Imām Syāfi’ī dengan berkata :
“Tidak sekali-kali aku berdusta dan aku bersumpah dengan nama Allah SWT bahawa memang benar Imām Syāfi’ī seorang yang jujur dan tidak pendusta.”²⁴¹

إذا استيقظ أحدكم من نومه، فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه فإنه لا يدري أين باتت يده.

“Jika salah seorang daripada kalian bangun tidur, cucilah dahulu tangannya sebelum dia berwudhuk, kerana dia tidak mengetahui di mana semalam tangannya berada.”

2) Sufyān mengkhabarkan daripada kami, Abū āl-Zinād dari ‘Araj dari Abū Hurairah RA, dari Nabi SAW, Baginda bersabda :

إذا استيقظ أحدكم من منامه، فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً فإنه لا يدري أين باتت يده.

Terjemahan : “Jika salah seorang daripada kalian bangun tidur, maka janganlah dia mencelupkan tangannya ke dalam bejana hingga dia mencuci kedua tangannya itu tiga kali, kerana dia tidak mengetahui di mana semalam tangannya berada.” *Ibid.*

²⁴¹ ‘Abd al-Ghanī al-Daqar, *Al-Imām al-Syāfi’ī Faqīh Sunnah al-Akbar* (Damsyik : Dār al-Qalām, 1987), 205.

Perbincangan serta hujjah-hujjah Imām Syāfi'ī menjadikan hadith Nabi SAW sebagai sumber tafsiran juga dibincangkan dalam beberapa karya seperti *al-Risālah*,²⁴² *Ikhtilāf al-Hadīth* dan lain-lain, Imām Syāfi'ī turut mengemukakan huraian yang jelas berkaitan *al-syādh*, *takhṣīs al-Hadīth*, *naskh al-Hadīth bi al-Hadīth*, *mukhtalaf al-Hadīth* dan lain-lain yang telah membuka jalan perbahasan dan penyelidikan oleh para *muhaddithīn* semasa dan selepas beliau.²⁴³ Penggarapan formula dan disiplin ilmu hadith yang dikemukakan oleh Imām Syāfi'ī bukan sahaja menjadi sandaran para *muhaddithīn* kini, bahkan ia telah dijadikan suatu bentuk disiplin ilmu *Uṣūl al-Hadīth* rujukan sepanjang zaman.

2.1.3 Sumber Ijmak

Ijmak menduduki urutan ketiga dalam sumber pentafsiran Imām Syāfi'ī. Beliau meletakkan ijmak diikuti qiyas kerana qiyas adalah ijtiḥad perseorangan manakala ijmak adalah persepakatan ummah atas masalah yang tiada *naṣ* :

²⁴² Menerusi karya *al-Risālah*, Aḥmad Muḥammad Syākir mengakui Imām Syāfi'ī merupakan individu terawal yang membincangkan kaedah penentuan kesahihan hadith, beliau turut mengklasifikasikan *al-Risālah* sebagai kitab rujukan terawal ilmu hadith. Farhah Zaidar Mohamed Ramli, *Konsep Mukhtalaf Al-Hadīth Menurut Al-Syāfi'ī : Tumpuan Khusus Terhadap Kitabnya Ikhtilaf Al-Hadīth* (Kuala Lumpur : Ijazah Sarjana, Jabatan Al-Quran Dan Al-Hadith, Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur), 28.

²⁴³ *Ibid.*, 28.

يحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها، الذي لا اختلاف فيها، فنقول : حكمنا بالحق
في الظاهر والباطن.²⁴⁴

Terjemahan : “Terdapat suatu hukum yang diputuskan berdasarkan pada al-Quran dan sunnah yang disepakati ummah, yang tiada lagi perbezaan padanya, kerana kami katakan, kami telah memutuskan dengan benar secara zahir dan batin”.

Menurut Imām Syāfi’ī, ijmak para sahabat adalah yang terawal dan ia berlaku secara praktikal dalam urusan umat Islam ketika itu. Takrif ijmak di sisi Imām Syāfi’ī :

- i. يعرف الشافعي الإجماع بقوله : الإجماع هو الذي لو قلت : أجمع الناس، لم تجد حولك أحدا
إجماع شيئا يقول لك ليس هذا.²⁴⁵ يعرف

“Imām Syāfi’ī mendefinisikan ijmak melalui ungkapannya : “ijmak beerti jika anda berkata, orang-orang yang telah sepakat, anda tidak mendapati seorang pun di sekitar anda yang mengetahui sesuatu berkata kepada anda, ini bukan ijmak.

ii.

- الإجماع عند الشافعي أن يجتمع علماء العصر على أمر فيكون إجماعهم حجة فيما أجمعوا عليه.²⁴⁶

Ijmak disisi Imām Syāfi’ī adalah persepakatan para ulama tentang sesuatu dalam satu kurun waktu tertentu, dengan demikian kesepakatan tersebut hanya ditujukan pada apa yang mereka sepakati.

Imām Syāfi’ī mengemukakan dua hujjah bagi membuktikan keharusan ijmak :

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا
تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿٦٥﴾

²⁴⁴ Abī Muḥammah ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Ḥātim al-Rāzī, *Adāb al-Syāfi’ī wa Manāqibuhu* (Syiria : Maktabah al-Turāth al-Islāmī, t.t.), 232.

²⁴⁵ Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 1:62. Al-Syāfi’ī, *al-Risālah*, 474.

²⁴⁶ *Ibid.*, 227.

Terjemahan : “Dan sesiapa yang menentang (ajaran) Rasulullah SAW sesudah terang nyata kepadanya kebenaran pertunjuk (yang dibawanya), dan ia pula mengikut jalan yang lain dari jalan orang-orang yang beriman, Kami akan memberikannya kuasa untuk melakukan (kesesatan) yang dipilihnya, dan (pada hari akhirat kelak). Kami akan memasukkannya ke dalam neraka jahanam; dan neraka jahanam itu adalah seburuk-buruk tempat kembali”.

Ayat di atas menjelaskan bahawa sikap mengikut jalan selain daripada jalan orang-orang yang beriman sebagai sikap menentang Allah SWT dan RasulNya. Sikap penentangan ini adalah haram, beerti sikap mengikut selain jalan kaum muslimin juga adalah haram dan hukum mengikut jalan kaum muslimin adalah wajib. Maksud mengikut jamaah kaum muslimin di sini adalah bermaksud mengikut mereka dalam hal pengharaman dan penghalalan sesuatu. Menuruti jalan orang-orang mukmin adalah sesuatu yang disepakati oleh para ulama dan persepakatan inilah yang dinamakan ijmak.²⁴⁷

i) Sabda Rasulullah SAW :

أَكْرَمُوا أَصْحَابِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَظْهَرُ الْكَذِبُ، حَتَّىٰ إِنْ الرَّجُلَ لِيَحْلِفَ وَلَا يَسْتَحْلِفُ، وَيَشْهَدُ وَلَا يَسْتَشْهَدُ، أَلَّا فَمِنْ سِرِّهِ بِمَجْبِئَةِ الْجَنَّةِ فَلْيَلِزِمِ الْجَمَاعَةَ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْفَذِّ، وَهُوَ مِنَ الْاِثْنَيْنِ أَبْعَدُ، وَلَا يَخْلُونَ رَجُلًا بِامْرَأَةٍ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ ثَالِثَهُمْ، وَمِنْ سِرِّهِ حَسَنَتُهُ وَسَاءَتُهُ فَهُوَ مُؤْمِنٌ.²⁴⁸

“Muliakanlah para sahabatku, kemudian orang-orang yang setelah mereka, lalu orang-orang yang setelah mereka lagi. Kemudian muncul kebohongan, sehingga seseorang besumpah tanpa diminta bersumpah, bersaksi tanpa diminta bersaksi. Ketahuilah, jika seseorang ingin menempati syurga, maka hendaklah dia berpegang teguh (setia) pada jamaah, kerana syaitan selalu bersama dengan orang yang bersendirian.

²⁴⁷ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 1:64. Abū Zuhrah, *al-Syāfi'ī Ḥayātuhu*, 227-228

²⁴⁸ Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*, 474. Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 1:63-64. Abū Zuhrah, *al-Syāfi'ī Ḥayātuhu* 227-228.

Syaitan menjarakkan jauhkan dirinya dari orang yang berkumpul berdua, dan janganlah seorang lelaki berkhulwah (berduaan) dengan seorang perempuan, kerana syaitan menjadi pihak ketiga diantara keduanya. Dan siapa yang merasa gembira dengan kebaikan yang diperbuatnya dan benci terhadap keburukan yang diperbuatnya, dia adalah orang yang beriman”.

Hadith di atas mengandungi perintah Nabi Muhammad SAW agar umat Islam sentiasa *mulāzamah al-jamā'ah* (terus menerus dalam berjamaah) dan wajib taat dalam hukum hakam yang menghalalkan atau mengharamkan sesuatu. Bagi Imām Syāfi'ī melazimi jamaah adalah antara perkara yang boleh membahagiakan seseorang di syurga. Maksud kebersamaan dalam hadith tersebut bukanlah *ijmā' al-abdān* (kebersamaan atau perkongsian secara fizikal), sebaliknya ia membawa maksud bersatu setia mempertautkan hati dan menyatukan ummah atas sesuatu perkara termasuklah bersepakat dalam perkara halal dan haram kerana ia terkandung dalam perbahasan ulama, persepakatan inilah yang diertikan dengan ijmak.²⁴⁹ Imām Abū Zuhrah turut

²⁴⁹Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 1:66. Abū Zuhrah, *al-Syāfi'ī Hayātuhu*, 227.

Imām Syāfi'ī berpandangan, ijmak para sahabat adalah lebih baik diikuti berbanding dengan selepas zaman sahabat sekalipun tidak disokong oleh dalil-dalil. Imām Syāfi'ī mengkategorikan ijmak para sahabat ini kepada tiga bahagian : i) sesuatu yang disepakati oleh seluruh para sahabat tanpa wujudnya bantahan yang dinamakan dengan *ijmā' al-ṣaḥābah* dan ia adalah hujjah. ii) Pendapat seorang sahabat tanpa bantahan daripada sahabat-sahabat lain. Imām Syāfi'ī berpegangnya sebagai asas fatwa, tetapi ianya jarang berlaku. iii) Terdapat lebih satu pendapat daripada sekumpulan para sahabat, Imām Syāfi'ī akan memilih pendapat yang lebih hampir dengan kehendak al-Quran dan sunnah. Walau bagaimanapun beliau tidak akan melampaui pendapat-pendapat tersebut. Abū Zuhrah, *Tarīkh al-Madzāhib fī al-Siyāsah wa al-'Aqāid wa Tarīkh al-Madzāhib al-Fiqhiyyah* (Kaherah : Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.), 132.

Kenyataan ini disokong melalui penulisan Mahmud Zuhdi yang menyatakan bahawa Imām Syāfi'ī menerima pendapat dan kata-kata sahabat mengikut keutamaan, jika berlaku percanggahan dalam pandangan sahabat beliau akan memilih salah satu yang paling hampir dengan al-Quran dan sunnah. Jika berlaku juga persamaan beliau akan memilih pandangan Abū Bakr RA, 'Umar RA dan 'Uthmān RA kerana pandangan mereka lebih teruji kerana kebiasaannya mereka akan merujuk kepada al-Quran dan sunnah terlebih dahulu sebelum mengutarakan pandangan mereka. Sekiranya tiada

menambah, umat Islam yang menyalahi pendapat jamaah kaum muslimin beerti mereka telah keluar dari jamaah yang diperintahkan untuk berpegang teguh kepadanya. Menurut beliau lagi, kelalaian terdapat pada perpecahan, sementara melazimi jamaah tidak memungkinkan semua muslimin lalai terhadap makna-makna al-Quran & hadith.²⁵⁰

Imām Syāfi'ī berpandangan terdapat ijmak yang boleh diambil sebagai sumber dan terdapat ijmak yang ditolak :

- i) Ijmak para sahabat yang meriwayatkan sesuatu dari Rasulullah SAW dan ini *thābit* sebagai sumber tafsiran.
- ii) Ijmak para sahabat tetapi mereka tidak meriwayatkannya daripada Rasulullah SAW. Ini tidak dikategorikan sebagai sebagai riwayat kerana ia hanya boleh disampaikan oleh orang yang mendengar dan meragukan. Jika perkataan mereka termasuk dalam perkara sunnah yang diakui dan tidak bersalahan dengan pandangan sekelompok ulama yang diyakini jauh daripada melakukan kesilapan, maka ijmak seperti ini boleh dijadikan hujjah pentafsiran.
- iii) Ijmak para ulama dari seluruh pelusuk kawasan yang tiada apa-apa bantahan sama sekali. Ijmak ini menjadi dasar hukum seperti solat asar empat rakaat, pengharaman judi dan lain-lain perkara yang ditetapkan halal dan haramnya.
- iv) Imām Syāfi'ī berpandangan ijmak penduduk Madinah, Iraq dan sekitarnya tidak boleh dijadikan hujjah kerana wujudnya bantahan dalam beberapa pendapat, namun Imām Syāfi'ī tetap menghormati dan memuliakan penduduk Madinah serta menyanjungi ijtihad penduduk Iraq.
- v) *Al-ijma' al-sukūti* tidak boleh dijadikan hujjah, pandangan ulama haruslah dijelaskan terlebih dahulu hinggalah pendapat tersebut disepakati.²⁵¹

mereka seterusnya akan berijtihad secara *musyāwarah* lalu menghebahkan fatwa yang telah diputuskan. Al-Syāfi'ī. Mahmood Zuhdi bin Hj Abdul Majid, *Seminar pemikiran Islam* (Multaqā al-Fikr al-Islami, Dewan Mukhtamar Pusat Islam Malaysia, Kuala Lumpur, 9-11 Oktober 1989), 309

²⁵⁰ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 1: 228. Rujuk juga Abū Zuhrah, *al-Syāfi'ī Ḥayātuhu*, 228.

²⁵¹ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 1:65-66. Lihat juga 'Abd al-Ḥalīm al-Jundī, *al-Imām al-Syāfi'ī Nāṣir al-Sunnah wa Waq'i al-Uṣūl* (Kaherah : Dār al-Ma'ārif, t.t), 240.

Kajian terhadap *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, menunjukkan bahawa Imām Syāfi'ī hanya menyandarkan semua bentuk-bentuk perintah dan larangan yang disepakati ulama sahaja sebagai ijmak, tiada apa-apa pertentangan pendapat antara Imām Syāfi'ī, para alim ulama dan imam-imam *mujtahid*, malah mereka juga tidak menyanggahi apa-apa pendapat Imām Syāfi'ī. Melalui *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* ijmak boleh dikenal pasti pada ungkapan-ungkapan berikut :

²⁵² "سمعت من أرضى من أهل العلم ولم يختلفوا" (aku telah mendengar daripada alim ulama yang diredhai dan mereka tidak pernah berbeza pendapat).

ii) ²⁵³ "ذهب عوام أهل العلم" (majoriti ulama berpendapat).

²⁵⁴ لا يختلف أهل العلم ببلدنا (tidak berbeza pendapat dalam kalangan para ulama di negeri kami). Ianya memberi gambaran bahawa maksud tafsiran tersebut disepakati oleh seluruh para ulama.

Antara sumber ijmak yang diguna pakai Imām Syāfi'ī dalam karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* dapat dilihat pada tafsiran firman Allah SWT :

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا ۚ وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعٰلَمِيْنَ

Surah Āli 'Imrān 3 : 97

Terjemahan : “Allah mewajibkan manusia mengerjakan ibadat haji dengan mengunjungi Baitullah iaitu sesiapa yang mampu sampai kepadaNya. dan sesiapa yang kufur (ingkarkan kewajipan ibadat haji itu),

²⁵² Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 1:264.

²⁵³ *Ibid.*, 1:215.

²⁵⁴ *Ibid.*, 3:1168.

maka sesungguhnya Allah swt Maha Kaya (tidak berhajatkan sesuatu pun) dari sekalian makhluk.”

Imām Syāfi’ī mengulas sebahagian daripada pendapat ulama *masyriq* terhadap tafsiran ayat di atas melalui باب حال تحب العمرة وجوب الحج , hukum umrah adalah sunat manakala kewajipan haji dan umrah tidak dinyatakan Allah SWT secara beriringan. Firman Allah SWT : “sempurnakanlah ibadah haji dan umrah kerana Allah” (al-Baqarah 2:196) pula menunjukkan kewajipan haji dan umrah beriringan dan sekaligus menunjukkan kewajipan umrah. Selain daripada merujuk kepada tafsiran Ibn ‘Abbās yang mewajibkan umrah ketika mengerjakan ibadah haji, Imām Syāfi’ī memutuskan bahawa sunat mengerjakan umrah dalam ayat Surah Ālī ‘Imrān 3:97 kerana ia jelas dipersetujui oleh keseluruhan ulama dan tiada ulama menentang maksud tersebut, Imām Syāfi’ī berkata :

وأنا لم نعلم أحدا من المسلمين أمر بقضاء العمرة من ميت.²⁵⁵

"Aku tidak pernah mengetahui seorang ulama pun yang memerintahkan untuk mengqada umrah bagi orang yang sudah meninggal dunia.”

Imām Syāfi’ī membataskan ijmak sebagai sumber tafsiran dengan menyempitkan ruang ijmak hanya pada perkara *ḍaruriyyāt* sahaja. Aḥmad Muṣṭafā melanjutkan perbincangan ini dengan berkata :

نرى إن الشافعي رحمه الله تعالى : ينتهي به الأمر في الإجماع إلى وضعه في دائرة ضيقة،
وهي : جمل الفرائض، التي يعد علمها من العلم الضروري في الشريعة، والله سبحانه و
تعالى أعلم.²⁵⁶

²⁵⁵ Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 1: 483.

Terjemahan : “Kita biasa melihat dalam perkara ijmak, Imām Syāfi’ī akan berhenti dengan menghadkannya dilingkungan yang sempit, iaitu sejumlah hukum hakam kefardhuan yang hanya diambil kira yang ilmunya dikategorikan sebagai ilmu-ilmu *ḍarūrī* dalam syariat”.

Ijmak merupakan kesepakatan ulama yang dijamin kebenarannya berbeza dengan pendapat seorang atau pendapat golongan tertentu tiada jaminan kebenarannya. Menjadikan pendapat majoriti sebagai ijmak sama dengan menjadikan pendapat yang belum pasti benar sebagai pendapat yang pasti benar. Namun begitu, Imām Syāfi’ī membataskan skop penggunaan ijmak dalam ruang lingkup yang agak sempit yang hanya berlegar di sekitar tafsiran ayat-ayat berkaitan hukum dan kefardhuan secara umum sahaja.²⁵⁷ Skop batasan ini amat penting bagi mengelakkan ijmak secara mudah dan remeh yang boleh merosakkan agama. Konsep ijmak yang telah digariskan oleh Imām Syāfi’ī dikawal rapi oleh prinsip-prinsip tertentu, kesepakatan ini penting bagi menolak tafsiran kelompok-kelompok tertentu yang memiliki kepentingan duniawi. Bentuk-bentuk disiplin yang telah dipaparkan cukup meyakinkan bahawa tafsiran Imām Syāfi’ī bersumber ijmak para ulama adalah benar dan jauh daripada penyelewengan dan kesilapan.

2.2.4 Sumber Qiyas

²⁵⁶ *Ibid.*, 1: 66.

²⁵⁷ Syeikh Aḥmad selaku penyusun dan pentahqīq karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī* membuat ulasan berkaitan sumber ijmak di sisi Imām Syāfi’ī : “kita biasa melihat dalam perkara ijmak, Imām Syāfi’ī akan berhenti dan menghadkan dilingkungan yang sempit, iaitu sejumlah hukum hakam kefardhuan yang hanya diambil kira yang ilmunya dikategorikan sebagai ilmu-ilmu penting dalam syariat. Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 1: 66.

Imām Syāfi'ī meletakkan qiyas pada urutan ketiga dalam susunan urutan *uṣūl al-ʿilmī* (dasar-dasar ilmu). Abū Muḥammad menceritakan, ayahku memberitahu kami, aku pernah mendengar Yūnus bin ʿAbd ʿAlā, dia bercerita, Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'ī berkata : “الأصل القرآن، أوسنة. فإن لم يكن : قياسا عليهما” (yang menjadi dasar pokok ialah al-Quran dan sunnah, jika tiada dalil dari keduanya maka gunakan qiyas dengan berpedomankan pada keduanya).²⁵⁸ Imām Syāfi'ī menganggap ijmak lebih kuat daripada qiyas, ketika Imām Aḥmad bin Ḥanbal pernah bertanya kepada Imām Syāfi'ī tentang qiyas, lalu beliau menjawab : “عند الضرورات” (hanya pada masa darurat sahaja).²⁵⁹

Imām Syāfi'ī berpandangan qiyas dan ijtihad adalah dua istilah yang sama.²⁶⁰ Penerangan Imām Syāfi'ī berkaitan qiyas dinyatakan dengan jelas melalui *al-Risālah* ketika beliau ditanya mengenai qiyas :

²⁵⁸al-Rāzī, *Adāb al-Syāfi'ī*, 231.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 1:69. Badrul Fata Muhammad Ridwan (2004) dalam kajian beliau menyatakan bahawa qiyas menurut Imām Syāfi'ī mempunyai makna yang sangat luas. Ia merangkumi semua ijtihad yang berdasarkan kepada *naṣ*, sama ada pengembalian terus kepada *naṣ* atau kepada kaedah am yang diambil daripada beberapa *naṣ*. Apa yang penting ialah hukum itu mesti bersandarkan kepada *naṣ*. Beliau seterusnya menyimpulkan beberapa pendirian Imām Syāfi'ī mengenai qiyas : (i) Qiyas mempunyai pengertian yang sama dengan ijtihad, apa yang dimaksudkan dengan ijtihad di sini adalah ijtihad menerusi *al-ray'* sahaja dan bukan keseluruhan ijtihad kerana Imām Syāfi'ī berbicara mengenai qiyas dalam konteks mencari hukum yang tidak ada *naṣ*nya. Oleh itu, qiyas menurut Imām Syāfi'ī merangkumi semua ijtihad menerusi *al-ray'*. (ii) Qiyas adalah usaha mencari hukum Allah SWT pada perkara yang tidak disebutkan secara detail dalam al-Quran atau hadith

قال : فما القياس؟ أهو الاجتهاد؟ أم هما متفرقان؟ قلت هما اسمان لمعنى واحد. قال : فما جماعهما؟ قلت : كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم : اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهاد القياس.²⁶¹

"Apa itu qiyas? Apakah pula ijihad? Atau adakah kedua-duanya berbeza? Aku (Imām Syāfi'ī) berkata : 'qiyas dan ijihad adalah dua kata nama yang memberi makna yang satu'. Dimanakah persamaan kedua-duanya? Aku (Imām Syāfi'ī) berkata : 'setiap persoalan yang dihadapi oleh muslim pasti ada hukumnya atau terdapat petunjuk mengenai penyelesaian yang benar. Jika ada hukum yang ditentukan padanya, maka ia wajib mengikutinya. Jika tiada, maka carilah dalil yang menunjukkan kebenaran di dalamnya dengan cara ijihad. Ijihad itulah yang disebut qiyas'".

Qiyas sebagai sumber tafsiran dinyatakan dalam *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*

melalui *الحكم بالظاهر والإقرار بالإجتihad* : الأُم : Firman Allah SWT :

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﷻ

Surah al-Nisā' 4:80

Terjemahan : "Sesiapa yang taat kepada Rasulullah, maka sesungguhnya ia telah taat kepada Allah."

berdasarkan bukti-bukti. Menentukan hukum tanpa berdasarkan bukti-bukti dinamakan *istihsān* yang dilarang sama sekali. (iii) Mengembalikan perkara yang tidak disebut secara terperinci akan dilakukan melalui dua cara. Pertama, menyamakan hukum yang mempunyai 'illah dengan hukum yang ada *naşnya*. Kedua, menyamakan hukum perkara yang serupa dengan perkara yang ada *naşnya*. Badrul Fata Muhammad Ridwan, *Ijtihad Menerusi Al-Ray' : Analisis pandangan Al-Imam Al-Syafi'i* (Kuala Lumpur : Ijazah Sarjana, Jabatan Fiqh Dan Usul, Bahagian Pengajian Syariah (Kuala Lumpur : Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur), 134-135.

²⁶¹ Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*, 477.

Dalam menghuraikan ayat ini, sabda Rasulullah SAW : إذا اجتهد (Jika demikian, berijtihadlah),²⁶² keizinan Mu'āz untuk berijtihad adalah bukti penting keharusan qiyas sebagai sumber pentafsiran. Namun begitu, ijtihad menggunakan qiyas bukanlah sumber yang tetap dan tidak boleh terikat dengan pemikiran semata-mata, malah seseorang *mufasssir* mesti merujuk kepada sumber al-Quran dan hadith.²⁶³ Kenyataan ini sekaligus meletakkan posisi ijmak dan qiyas selepas al-Quran dan hadith.²⁶⁴

Bagi Imām Syāfi'ī, qiyas sebagai sumber pentafsiran berperanan penting menggali ketentuan hukum hakam dalam al-Quran dan hadith. Pelaksanaan qiyas dilakukan dengan cara menyamakan perkara yang hukumnya tiada dalam *naṣ* al-Quran dan hadith dengan sesuatu hukum yang terdapat di dalam *naṣ* apabila 'illah hukum pada kedua-dua perkara tersebut mempunyai persamaan. Perkara ini dilakukan dengan cara mengenal makna *naṣ* dan mencari 'illah hukum. Jika 'illah hukum yang terdapat dalam

²⁶² Pernyataan ini merujuk kepada hadith sahih Mu'āz bin Jabal sewaktu Rasulullah SAW mengutuskan beliau sebagai hakim ke Yaman, ketika itu Rasulullah SAW bertanya : bagaimana cara kamu memutuskan hukum? Mu'āz menjawab : dengan kitab Allah SWT. Rasulullah SAW bertanya lagi : Jika tidak ada? Mu'āz menjawab : kalau begitu dengan sunnah Rasulullah SAW. Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2:627.

²⁶³ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2: 627.

²⁶⁴ Ketika Imām Syāfi'ī ditanya bagaimanakah cara beliau menetapkan hukum berdasarkan ijmak dan qiyas, lantas beliau menjawab : “sama seperti aku mengambil keputusan dengan menggunakan al-Quran dan sunnah”. *Ibid.*, 1: 45.

naş sama dengan '*illah* hukum yang tidak terdapat *naş*, pada waktu tersebutlah qiyas dapat diterapkan.²⁶⁵

Imām Syāfi'ī berpandangan hanya ulama sahaja yang berhak menetapkan sesuatu hukum yang tiada keterangannya dalam al-Quran dan hadith. Imām Syāfi'ī melarang penggunaan qiyas sekiranya tiada *naş* yang boleh dijadikan penerapan dan qiyas yang didasari oleh akal semata-mata adalah dilarang sama sekali. Walaupun secara zahirnya seperti ketiadaan *naş* untuk disamakan dengan masalah yang timbul, Imām Syāfi'ī tetap meyakini bahawa *naş* tersebut tetap ada, hanya para *mufassir* perlu

²⁶⁵ Berdasarkan pernyataan Imām Syāfi'ī dalam karya *al-Risālah* dan karya-karya lainnya, dapat disimpulkan bahawa beliau mengklasifikasikan qiyas berdasarkan kejelasan '*illah* atau tidak jelasnya '*illah* kepada tiga bahagian seperti berikut : i) Hukum pada masalah yang tiada keterangan *naş* dalam masalah *furu'* lebih utama diketengahkan daripada ketentuan hukum pada perkara yang menjadi bahan pengqiasan yang terdapat keterangannya dalam *naş*. Contoh : pengharaman memukul ibubapa pada firman Allah SWT *Surah al-Isrā'* 17:23 : فلا تقل لها أف (maka janganlah sekali-kali kamu mengatakan kepada keduanya perkataan 'ah'). Seseorang dilarang mengatakan 'ah' pada kedua ibubapa, apatah lagi memukulnya. ii) Qiyas yang dilakukan dalam masalah hukum *furu'* setaraf dan sebanding dengan masalah pokok. Contoh : mengqiyaskan hukum hudud yang dikenakan ke atas hamba perempuan sama dengan hukuman hudud ke atas hamba lelaki iaitu separuh daripada hukuman orang merdeka pada firman Allah SWT *Surah al-Nisā'* 4:25. iii) Qiyas dilakukan pada perkara *furu'* di mana '*illah* hukum dalam masalah cabang lebih lemah daripada '*illah* hukum yang terdapat pada hukum asal. Contoh : mengqiyaskan pengharaman candu, dadah dan heroin kepada pengharaman arak berdasarkan '*illah* yang hampir serupa iaitu memabukkan. Abū Zuhrah, *Al-Syāfi'ī Ḥayātuhu*, 241-243.

menggiatkan usaha membongkar pemahaman intipati *naş*, meneliti dan mendalami makna-makna yang hampir bersamaan dengannya.²⁶⁶

Pendekatan dialog dan perdebatan turut menjadi medan mentafsirkan satu-satu ayat bersumberkan qiyas dan melaluinya dua prinsip asas mengenai qiyas dapat digariskan.²⁶⁷

- i) Islam mempunyai jawapan kepada semua masalah, jika penentuan hukum tersebut jelas ditetapkan oleh *naş*, maka hukum tersebut perlu dipatuhi, sebaliknya jika keterangan hukum tersebut berbentuk *isyārah* atau *dilālah*, maka ketika ijtihad dan qiyas diperlukan.
- ii) Ilmu syariat disisi Imām Syāfi'ī iaitu ilmu yang mencakupi aspek zahir dan batin bersumberkan *naş* al-Quran atau hadith yang *mutawātir*. Qiyas merupakan suatu bentuk ilmu yang tidak mampu melahirkan keyakinan mutlak tetapi diamalkan atas asas bahawa ia diperolehi dengan cara yang termampu. Sehubungan dengan itu, para *mufasssir* dan *mujtahid* diwajibkan sedaya upaya untuk menentukan ketepatan sesuatu hukum yang timbul.²⁶⁸

Tahap pengetahuan dan ketajaman akal seseorang *mujtahid* dalam menganalisa satu-satu masalah akan menghasilkan natijah qiyas yang berbeza dan hasilnya boleh diamalkan dan dianjurkan untuk mengamalkannya.²⁶⁹ Rasulullah SAW bersabda :

²⁶⁶ *Ibid.*, 241.

²⁶⁷ Perdebatan panjang lebar ini merangkumi beberapa persoalan yang ditanyakan kepada Imām Syāfi'ī, di antaranya ialah adakah autoriti qiyas hanya diberikan kepada orang yang berilmu sahaja, sejauhmanakah kebebasan yang diberikan dalam menentukan qiyas, apakah qiyas boleh dilaksanakan pada lahiriah sahaja dan tidak perkara batin dan lain-lain lagi. Rujuk sub topik مناقشته لحجية القياس . Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 1:69.

²⁶⁸ Al-Syāfi'ī, *al-Umm*, 7:148. Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 1:70.

²⁶⁹ Bagi menjamin konsep qiyas benar-benar memenuhi kehendak dan maksud al-Quran dan sunnah, Imām Syāfi'ī menggariskan empat syarat (شروط القائس) yang mesti dipenuhi oleh golongan yang berhak

إذا حكم الحاكم، فاجتهد فأصاب فله أجران : وإذا حكم فاجتهد، ثم أخطأ فله أجر.²⁷⁰

“Jika seseorang hakim memutuskan hukum, dan dia berijtihad (dalam menghukumkannya), kemudian hukumnya itu benar, maka dia mendapat dua ganjaran, dan apabila salah, maka dia mendapat satu ganjaran”.

Imām Syāfi’ī melanjutkan perbahasan mengenai persepakatan kaum muslimin meletakkan qiyas sebagai sumber tafsiran melalui باب (حكاية قول من رد خبر الخاصة) pada tafsiran firman Allah SWT :

وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَةُ

Terjemahan : “dan orang-orang (Yahudi dan Nasrani) yang diberi kitab (Taurat dan Injil) itu, tidak berpecah-belah melainkan setelah datang kepada mereka bukti yang jelas nyata”.²⁷¹

melakukan qiyas : (i) Memiliki pengetahuan tentang hukum-hukum dalam al-Quran dan segala yang berkaitan dengan kefardhuan, syariat, etika, *nāsikh mansūkh*, makna umum, khusus dan lain-lain. (ii) Memiliki pengetahuan tentang sunnah, pendapat para ulama salaf, ijmak dan perbezaan pendapat di kalangan ulama. (iii) Memiliki pengetahuan bahasa Arab dan dapat memahami maksud suatu perkataan dan maksud yang tertera dengan *naṣ-naṣ* yang akan diqiaskan, kerana *naṣ* al-Quran diturunkan dalam bahasa tersebut. (iv) Berakal sihat dan memiliki daya penilaian yang baik sehingga dia dapat membezakan sesuatu yang terlihat serupa dan konsisten dalam berpegang pada ketentuan yang akan menjadi landasan keputusannya.

²⁷⁰ Imām Syāfi’ī mengambil intisari hadith yang menunjukkan anjuran untuk berijtihad yang memberi maksud qiyas bahawa Nabi SAW telah menyebutkan ganjaran salah satu daripada kedua-duanya lebih besar dari yang lainnya. Sesungguhnya ganjaran tidak akan diberikan terhadap sesuatu yang tidak dibolehkan dan tidak akan diberikan terhadap satu kesalahan yang telah dihapuskan dosanya. Jika kesalahan dalam perkara seperti ini bukan sahaja diampuni, tetapi tetap mendapat pahala, maka berdasarkan hadith ini, ijtihad adalah sesuatu yang dianjurkan dan meskipun hasilnya salah, masih tetap boleh dipertimbangkan. Hadith ini juga menunjukkan kepada kita satu perkara lain, iaitu seorang *mujtahid* berkewajipan menghukumi sesuatu berdasarkan hal-hal yang bersifat zahir. Al-Syāfi’ī, *al-Syāfi’ī Ḥāyātuhu*, 241.

Qiyas²⁷² juga mampu menjauhkan para ulama daripada kebuntuan berfikir khususnya dalam usaha merumus hukum hakam yang timbul, pentafsiran bersumberkan qias dalam *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* dapat dideskripsikan pada firman Allah SWT :

فَإِنْ أَتَيْنَ بِفِجْشَةٍ فَعَلَيْنَّ زِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ

Surah al-Nisa': ayat 25

Terjemahan : “Kemudian mereka melakukan perbuatan yang keji (zina), maka atas mereka separuh hukuman dari hukuman wanita-wanita merdeka yang bersuami”.

Dalam ayat di atas, seorang *al-'abd* (hamba lelaki) diqiaskan dengan *al-amah* (hamba perempuan) dalam masalah hukuman sebatan bagi mereka yang berzina, zahir

²⁷¹ Berdasarkan pentafsiran ayat di atas, Imām Syāfi'ī melakarkan beberapa kesimpulan berkaitan qiyas :

- i) Qiyas merupakan hukum ketetapan Allah SWT dan RasulNya serta persepakatan kaum muslimin, tiada siapapun yang boleh menentang ketetapan ini.
- ii) Tafsiran ayat bersumberkan qiyas harus dilakukan sekiranya tiada hukum hakam yang tidak termaktub dalam *naṣ* al-Quran, sunnah dan ijmak. Para *mufassir* dan *mujtahid* boleh melakukan ijtihad untuk mencari kemiripan hukum yang tepat berdasarkan salah satu daripada tiga sumber hukum tersebut.
- iii) *Mufassir* dan *mujtahid* berhak melakukan ijtihad untuk membuat suatu ketetapan hukum, jika terdapat perkara samar yang mengandungi dua hukum yang berbeza, ijtihad boleh dilakukan dengan menyatakan pendapat sendiri dan orang lain yang mempunyai hasil ijtihad yang berbeza juga boleh menyatakan pendapatnya sendiri. Rujuk Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 3:1452.

²⁷² Melalui kajian terhadap penerapan qiyas sebagai sumber pentafsiran, Imām Syāfi'ī didapati menyimpulkan beberapa tips khusus kepada golongan yang akan memutuskan hukum hakam melalui qiyas. Formula ini akan membantu memastikan pelaksanaan qiyas akan sampai kepada objektif yang benar : (i) Tidak menutup telinga daripada mendengar pandangan ulama lain yang berbeza pendapat. Mendengar pandangan pihak lain akan mengingatkan sesuatu yang boleh menambahkan keteguhannya dalam berpegang pada kebenaran yang diyakini. (ii) Berusaha keras dan bersunggu-sungguh untuk sampai kepada penetapan hukum dengan menggunakan qiyas. (iii) Adil, iaitu bertanggungjawab terhadap sumber dan ucapan yang diungkapkan serta meninggalkan apa yang tidak perlu diucapkan. (iv) Seharusnya pendapat yang dikemukakan itu hendaklah pendapat yang lebih mantap daripada pendapat yang memang berbeza, sehinggalah masing-masing mengetahui keutamaan pendapat yang dikemukakan berbanding dengan pendapat yang ditinggalkan. *Ibid.*, 1:72.

ayat menunjukkan hukuman separuh (lima puluh kali sebatan) ke atas hamba perempuan sahaja. Imam Syāfi'ī mengqiyaskan ayat ini juga ke atas hamba lelaki melalui 'illah perbuatan zina yang tidak membezakan hukuman pezina di antara lelaki dan perempuan.²⁷³

Perbahasan qiyas yang diketengahkan jelas menunjukkan kewibawaan Imām Syāfi'ī sebagai imam *mufasssir mujtahid* yang amat berkait rapat dengan keilmuan dan ketajaman minda yang dimiliki. Sumber ini membentuk tafsiran aliran pertengahan yang menggabungkan pemikiran *ma'thūr* dan *ra'y* serta berjaya menempati pemikiran fiqh Imām Syāfi'ī sebagai sebuah mazhab yang diterima hampir masyarakat Islam seluruh sedunia.

2.1.5 Sumber Para Sahabat

Allah SWT memuji para sahabat dan meredhai orang-orang yang mengikuti jejak langkah mereka. Firman Allah SWT:

وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَنٍ
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ﴿١٠٠﴾

Surah al-Taubah 9:100

Terjemahan : “Dan orang-orang yang terdahulu yang mula-mula (berhijrah dan memberi bantuan) dari orang-orang "Muhajirin" dan "Ansar", dan orang-orang yang menurut (jejak langkah) mereka dengan kebaikan (iman dan taat), Allah reda akan mereka dan mereka pula redha akan dia, serta ia menyediakan untuk mereka syurga-syurga yang mengalir di bawahnya beberapa sungai”.

²⁷³ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2:587.

Imām Syāfi'ī meletakkan perkataan para sahabat sebagai sumber pentafsiran ayat hukum, menurut riwayat Imām al-Rābi', Imām Syāfi'ī pernah berkata :

الأصل كتاب الله أو سنة، أو إجماع الناس، أو قول بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم²⁷⁴

“yang menjadi dasar hukum adalah al-Quran, sunnah, ijmak atau perkataan beberapa sahabat.”

Imām Syāfi'ī mengambil berat perkataan para sahabat yang hidup sezaman dengan fasa penurunan wahyu. Walaupun sahabat menjalani kehidupan di bawah pentarbiyahan Rasulullah SAW, namun ungkapan para sahabat tetap diwarnai perselisihan pendapat. Dialog Imām Syāfi'ī melalui penulisan *al-Risālah* mempamerkan pendirian Imām Syāfi'ī terhadap perselisihan ini :

فقال : قد سمعت قولك في الإجماع والقياس، بعد قولك في حكم كتاب الله وسنة رسوله،
أرأيت أقاويل أصحاب رسول الله إذا تفرقوا فيها؟ فقلت : نصير منها إلى ما وافق
الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو كان أصح في القياس.²⁷⁵

“Saya telah mendengar penjelasan tuan tentang ijmak dan qiyas serta penjelasan tuan tentang hukum al-Quran dan sunnah. Apa pula pendapat tuan tentang ucapan-ucapan para sahabat Rasulullah SAW apabila mereka berselisih di dalamnya? Maka Imām Syāfi'ī menjawab : kami berpegang dengan pendapat yang sejalan dengan al-Quran atau sunnah, atau ijmak, atau yang lebih sahih dalam qiyas.

Oleh kerana pandangan sahabat tidak sunyi daripada perbezaan pendapat, Imām Syāfi'ī lantas menggariskan beberapa panduan untuk menangani perselisihan tersebut :

²⁷⁴ *Ibid.*, 1:79.

²⁷⁵ Al-Syāfi'ī, *al-Risālah*, 596.

- i) Perkataan sahabat yang sama dengan al-Quran dan hadith boleh dijadikan hujjah dan pegangan. Jika berbeza,²⁷⁶ Imām Syāfi’ī akan memilih pandangan yang paling hampir dengan al-Quran dan sunnah untuk dijadikan pegangan. Imām Syāfi’ī berkata :

إذا جاء عن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أقاويل مختلفة، ينظر إلى ما هو أشبه بالكتاب والسنة : فيؤخذ به.²⁷⁷

“Jika yang datang dari para sahabat Rasulullah SAW muncul pendapat-pendapat yang berbeza-beza, maka kita harus memilih yang lebih hampir persamaannya dengan al-Quran dan sunnah untuk dijadikan pegangan”.

²⁷⁶Imām Syāfi’ī membawa sebuah contoh perbezaan sahabat dalam mentafsirkan perkataan *al-aqra’*.

Menurut beliau pendapat yang paling sahih bagi *al-aqra’* adalah bermaksud *al-athār* (masa suci atau ‘iddah), sesuai dengan sabda Baginda SAW kepada ‘Umar RA :

مره يطلقها في طهر لم يمسه فيها فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء.

“Perintahkanlah kepadanya (Ibn ‘Umar) supaya menceraikan isterinya ketika sedang dalam keadaan suci dan tidak pernah dicampuri pada masa suci tersebut. Demikianlah ‘iddah yang diperintahkan Allah SWT kepadanya untuk menceraikan isteri”. Al-Syāfi’ī, *Manāqib*, 236.

²⁷⁷ Al-Rāzī, *Adāb al-Syāfi’ī*, 235.

ii)

ika perkataan tersebut tidak menyamai al-Quran dan sunnah,²⁷⁸ maka Imām Syāfi’ī akan memilih salah satu daripada perkataan sahabat yang sesuai untuk diqiyaskan, dengan syarat tidak bertentangan dengan *naṣ* :

إذا اختلفوا (يعني : أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم) نظر أتبعهم للقياس، إذا لم يوجد أصل يخالفهم : اتبع أتبعهم للقياس.²⁷⁹

“Jika para sahabat Rasulullah SAW itu berbeza pendapat, maka hendaklah dilihat terlebih dahulu pendapat mana yang lebih tepat untuk diqiyaskan. Jika tiada nas asal (al-Quran dan hadith) yang bertentangan dengan pendapat mereka, maka pilihlah pendapat yang lebih tepat untuk diqiyaskan”.

Bertaklid kepada pandangan para sahabat adalah wajar, lebih-lebih lagi jika pendapat berkenaan diperkuatkan dengan dalil-dalil tertentu.²⁸⁰ Imām Syāfi’ī berpandangan pendapat sahabat lebih baik diikuti berbanding pendapat-pendapat orang-

²⁷⁸Imām Syāfi’ī membawa contoh perbezaan perselisihan pandangan di antara ‘Umar dan ‘Alī tentang masalah isteri yang kehilangan suami. ‘Umar berpandangan suaminya hendaklah diberi tempoh masa selama empat tahun dan isteri menjalani ‘*iddah* selama empat bulan sepuluh hari, selepas itu isteri dibolehkan berkahwin dengan lelaki lain. Manakala ‘Alī pula berpandangan perempuan yang kehilangan suami tidak boleh berkahwin lain selama-lamanya sehingga dapat dipastikan kematian suami tersebut atau sudah menceraikan isterinya. Imām Syāfi’ī berpandangan, pendapat yang patut diqiyaskan adalah pendapat Alī. Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 1 : 78-79.

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ Mahmod Zuhdi dalam ulasannya mengenai prinsip Imām Syāfi’ī berkaitan pandangan sahabat sebagai sumber hukum, apabila berlaku percanggahan, Imām Syāfi’ī akan mengambil pendapat yang lebih hampir kepada al-Quran dan sunnah mengikut keutamaan. Dalam hal ini pandangan-pandangan yang teruji seperti pendapat Abū Bakr, ‘Umar dan ‘Uthmān menjadi keutamaan kerana sahabat akan merujuk kepada al-Quran dan hadith sebelum mengemukakan pandangan mereka. Sekiranya tiada, ijtihad secara *musyāwarah* akan dilakukan bagi mengeluarkan fatwa lalu menghebahkannya. Sekiranya tiada, Imām Syāfi’ī akan menerima mana-mana pandangan yang lebih hampir kepada dalil ijtihad beliau. Jika tiada juga dalil yang boleh menyokong, beliau akan memilih mana-mana yang diterima ramai, jika penerimaannya masih sama atau diketahui, beliau akan berijtihad dan memilih mana-mana yang sesuai. Mahmud Zuhdi, *Metodologi Hukum di Dalam Kitab al-Risālah*, 379.

orang selepas mereka sekalipun tidak disokong oleh dalil-dalil.²⁸¹ Sumber tafsiran merujuk kepada pandangan para sahabat dapat dilihat pada firman Allah SWT :

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ

Surah al-Baqarah ayat : 43

Terjemahan : “dan dirikanlah kamu akan sembahyang dan keluarkanlah zakat, dan rukuklah kamu semua (berjemaah) bersama-sama orang-orang yang rukuk.”²⁸²

Bagi menghuraikan solat dan zakat dalam ayat di atas, Imām Syāfi’ī memetik ucapan Saydinā Abū Bakr RA melalui *احكام القرآن، باب في معرفة العموم و الخصوص* . Al-

Rāb’i meriwayatkan bahawa Imām Syāfi’ī berkata :

“Apabila ada orang yang telah masuk Islam lalu meninggalkan solat wajib, kemudian dia ditanya, ‘mengapa anda tidak solat?’ Jika dia

²⁸¹ Abū Zuhrah, *Tarīkh al-Madhāhib*, 436. Penentuan sama ada menerima atau tidak sumber tafsiran para sahabat ini, Imām Syāfi’ī membuat beberapa kesimpulan untuk menyatakan pendirian beliau :

- i) Jika para sahabat bersepakat dalam satu-satu masalah, Imām Syāfi’ī menilai persepakatan tersebut boleh dijadikan sumber rujukan.
- ii) Jika tiada persepakatan dan Imām Syāfi’ī mendapati salah satu daripada perkataan sahabat tersebut tidak bertentangan dengan al-Quran, sunnah atau ijmak, maka Imām Syāfi’ī menilainya sebagai sumber tafsiran.
- iii) Jika para sahabat berbeza pendapat, kebiasaannya Imām Syāfi’ī akan berpegang dengan pendapat *Khulafā’ al-Rāsyidin* dengan pendirian berikut :
 - (a) Jika pendapat tersebut didasari dengan dalil al-Quran dan sunnah, Imām Syāfi’ī akan berpegang dengan pandangan tersebut.
 - (b) Jika pendapat tersebut tidak didasari dengan dalil al-Quran dan sunnah, Imām Syāfi’ī akan berpegang kepada pandangan majoriti.
 - (c) Jika pendapat tersebut lebih kurang sama, Imām Syāfi’ī akan menilai pendapat yang paling baik sebagai jalan keluar dan berpegang kepadanya.

Imām Syāfi’ī berpendapat haram mengikuti pandangan para sahabat yang berbeza-beza yang memang nyata menyalahi sunnah Rasulullah SAW. Rujuk Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 1:80.

²⁸² Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 1:176.

menjawab kerana lupa, kami mengatakan, ‘kalau begitu, solatlah apabila anda ingat. Jika dia menjawab kerana sakit, kami mengatakan, kalau begitu solatlah semampumu, berdiri, duduk, bersandar ataupun berbaring. Jika dia menjawab,’aku mampu mendirikan solat dengan baik tetapi aku tidak solat meskipun aku tahu itu wajib atas diriku! Dikatakan kepadanya,’solat itu sesuatu yang wajib atas dirimu yang tidak boleh diwakilkan orang lain dan hanya boleh berlaku melalui perbuatanmu, maka solatlah, jika tidak, kami memintamu untuk bertaubat. Maka bertaubatlah! Jika tidak, kami harus membunuhmu kerana solat itu lebih agung daripada zakat.”²⁸³

Imām Syāfi’ī menggunakan kata-kata Saydinā Abū Bakr RA bagi menjelaskan kewajipan dan pelaksanaan solat yang fleksibel menurut situasi seseorang. Bagi menegaskan kepentingan solat dan zakat ini, Imām Syāfi’ī membawa sebuah hadith Rasulullah SAW berkaitan hukum memerangi dan melaksanakan hukuman *ḥad* ke atas muslim yang engkar membayar zakat :

لو منعوني عقالا مما اعطوا رسول الله صلى الله عليه وسلم لقا تلتهم عليه، لا تفرقوا بين ما جمع الله.

“Seandainya mereka tidak mahu memberikan seutas tali kekang unta kepadaku yang dahulu mereka berikan kepada Rasulullah SAW, nescaya aku benar-benar memerangi mereka kerana hal itu, janganlah kalian memisahkan hal yang disatukan oleh Allah SWT.”²⁸⁴

Kebanyakan para sahabat *mufassir* adalah daripada kalangan mereka yang menghafaz al-Quran dan hadith, mengetahui *asbāb nuzūl* sesuatu ayat dan menyaksikan *wurūd al-aḥādith* dan lain-lain. Perbezaan ilmu dan kemampuan berijtihad membawa kepada perselisihan ketika mentafsirkan ayat al-Quran. Walaupun sahabat menyaksikan wahyu dan menjalani kehidupan bersama Rasulullah SAW, namun Imām Syāfi’ī tetap

²⁸³ *Ibid.*,1:177.

²⁸⁴ *Ibid.*

mengambil sikap *iḥtiyāṭī* dalam memilih kata-kata sahabat sebagai sumber tafsirannya.²⁸⁵ Garis panduan yang dilakarkan Imām Syāfi'ī ini wajar menjadi rujukan dan formula para *mufasssir* kini selaras menatijahkan sebuah tafsiran yang kehendaki Allah SWT.

2.2.6 Sumber Pendapat Para Imam Tabiin

Penulisan dan perbahasan karya-karya Imām Syāfi'ī tidak membincangkan kaedah pengambilan pendapat imam tabiin sebagai sumber tafsiran. Menelusuri pembacaan terhadap *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* sememangnya tiada fakta yang menunjukkan Imām Syāfi'ī menjadikan perkataan tabiin sebagai sumber pentafsiran. Kendatipun Imām Syāfi'ī tidak menggariskan kaedah ini secara terperinci, Imām Ibn Taymiyyah melalui *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr* mengharuskan pendapat para imam tabiin sebagai sumber rujukan dalam pentafsiran :

²⁸⁵ *Ibid.*

إذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة ولا وجدته عن الصحابة، فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين.²⁸⁶

“Apabila engkau tidak mendapati tafsir sesuatu ayat, sama ada daripada al-Quran, hadith, atau daripada para sahabat, maka kebanyakan ahli tafsir akan kembali kepada perkataan para tabiin”.

Pandangan tabiin yang menjadi sumber tafsiran Imām Syāfi’ī dapat dilihat pada kata-kata Imām Ibn Qayyim al-Jauziyyah :

وقد صرح الشافعي في موضع بأنه قاله تقليدا لعطاء، وهذا من كمال علمه وفقهه رضي الله عنه، فإنه لم يجد في المسألة غير قول العطاء، فكان قوله عنده أقوى ما وجد في المسألة، وقال في موضع آخر : وهذا يخرج على معنى قول عطاء.²⁸⁷

Imām Syāfi’ī pernah menyatakan bahawa beliau mengemukakan satu pendapat dengan bertaklid kepada ‘Atā’ dan ini termasuk kesempurnaan ilmu dan fiqhnya, kerana dalam masalah ini Imām Syāfi’ī tidak menemui pendapat lain selain pandangan ‘Atā’. Maka menurut beliau, pendapat ‘Atā’ merupakan pendapat yang terkuat dalam masalah tersebut.

²⁸⁶ Ibn Taymiyyah, *Muqaddimah*, 94. Imām al-Dhahabī menyatakan bahawa keistimewaan tafsiran para imam tabiin terletak pada sumber-sumber rujukan yang diakui keauthoritiannya, beliau menggariskan beberapa panduan dan syarat-syarat bagi melayakkan pendapat para imam-imam tabiin digunapakai sebagai sumber tafsiran : (i) Tafsiran tabiin yang disokong dengan *naṣ-naṣ* al-Quran. (ii) Tafsiran tabiin yang merupakan periwayatan daripada sahabat Rasulullah SAW. (iii) Tafsiran tabiin yang merupakan tafsiran para sahabat yang diriwayatkan oleh para sahabat sendiri. (iv) Tafsiran tabiin yang diambil daripada *ahl al-kitāb*. (v) Tafsiran berdasarkan ijtihad para tabiin sendiri. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kaherah : Dār al-Hadīth, 2005), 91.

²⁸⁷ Walaupun Imām Syāfi’ī mengambil pandangan tabiin sebagai sumber pentafsiran, ini bukanlah bermakna beliau bertaklid dengan pendapat tabiin. Pandangan ‘Atā’ sebagai sumber rujukan dalam tafsiran di atas adalah bersifat menisbahkan atau menyandarkan sahaja pada perkataan ‘Atā’, berkemungkinan ‘Atā’ adalah orang yang paling mengetahui dan paling lama membincangkan permasalahan tersebut, lalu Imām Syāfi’ī berkeyakinan untuk mengqiaskannya dengan perkataan ‘Atā’. Situasi ini berlaku kerana beliau tidak menemui pandangan lain selain pandangan ‘Athā’. *Ibid.*, 283.

Keabsahan sumber rujukan tabiin pada karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* terdapat melalui ungkapan Imām Syāfi'ī seperti “وهذا قول مجاهد وأنا آخذ به”²⁸⁸(ini adalah perkataan Mujāhid dan aku berpegang kepadanya), “وهذا قول عطأ، وأنا آخذ به”²⁸⁹(ini adalah perkataan ‘Aṭā’ dan aku berpegang kepadanya) dan seumpamanya yang menunjukkan bahawa Imām Syāfi'ī telah menyandarkan hujjah-hujjah tafsirannya dengan menggunakan pandangan tabiin sebagai sumber rujukan. Namun bagi Imām Syāfi'ī, penukilan riwayat tersebut hanya sekadar menyampaikan pendapat yang kebetulan sama dengan pandangan beliau dan bukanlah kerana perkataan tabiin itu menjadi dasar hukum.²⁹⁰ Imām Syāfi'ī sentiasa menghormati keilmuan para tabiin sekaligus menisbahkan pandangan para imam tabiin dalam tafsiran beliau :

لم أعلم مخالفا في أن مضى من سلفنا والقرون بعدهم إلى يوم كنا قد حكم حاكمهم
وأفتى مفتيهم، في أمور ليس فيها نص كتاب الله ولا سنة.²⁹¹

“Aku tidak pernah menemukan orang-orang yang terdahulu dari kalangan salaf dan orang-orang selepasnya sehingga hari ini, seorang hakim atau seorang mufti yang memberi keputusan tidak berdasarkan pada *naṣ* al-Quran mahupun sunnah.

²⁸⁸ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 1: 245.

²⁸⁹ *Ibid.*, 1:276.

²⁹⁰ Abū Zuhrah, *Pengembaraan Intelektual*, 537.

²⁹¹ Al-Syāfi'ī, *Jimā' al-‘Ilm*, 32.

Imām Syāfi'ī juga pernah memuji kehebatan Imām Mujāhid ketika menghuraikan tafsiran ayat *Surah al-Baqarah* 2:20²⁹² :

أن مجاهد كان يقول : الرعد ملك والبرق أجنحة الملك يستقن السحاب. قال الشافعي :
ما أشبه ما قال مجاهد بظاهر القرآن.²⁹³

“Bahawa Imām Mujāhid berkata : ‘petir adalah malaikat sementara kilat adalah sayap malaikat yang memikul awan’. Imām Syāfi'ī berkata : ‘Alangkah miripnya ucapan Mujāhid itu dengan teks al-Quran.”

Corak tafsiran Imām Syāfi'ī bersumberkan pendapat para imam tabiin dalam karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* dapat dilihat pada firman Allah SWT :

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي
أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

Surah al-Nisā' 4:65

Terjemahan : “Maka demi Tuhanmu (wahai Muhammad)! mereka tidak disifatkan beriman sehingga mereka menjadikan engkau hakim dalam mana-mana perselisihan yang timbul di antara mereka, kemudian mereka pula tidak merasa di hati mereka sesuatu keberatan dari apa yang telah Engkau hukumkan, dan mereka menerima keputusan itu dengan sepenuhnya.”

Ayat di atas memaparkan kisah Nua'im yang ingin mengahwinkan anak perempuannya. Para ulama bersepakat si ibu tidak memiliki wewenang atas urusan pernikahan anak ini, namun si ibu perlu diajak bermusyāwarah untuk elak daripada si ibu berkecil hati. Walaupun Nua'im memiliki autoroti wali sepenuhnya, namun

²⁹² Terjemahan : “Kilat itu pula hampir-hampir menyambar (menghilangkan) penglihatan mereka, setiap kali kilat itu menerangi mereka (dengan pancarannya), mereka berjalan dalam cahayanya, dan apabila gelap menyelubungi mereka, berhentilah mereka (menunggu dengan bingungnya)”. Terjemahan *Surah al-Baqarah* 2:20.

²⁹³ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 1:200.

Rasulullah SAW memerintahkan agar mendapat persetujuan anaknya terlebih dahulu dan jika tiada persetujuan maka pernikahan itu boleh dibatalkan sebagaimana Rasulullah SAW pernah membatalkan pernikahan Khansā' binti Khidam. Bagi menyokong makna tafsiran ini, Imām Syāfi'ī mengambil kata-kata Imām Mālik melalui

: الأم، باب نكاح الولاية والنكاح بالشهادة

أخبرنا عن مالك، عن عبد الرحمن بن القاسم، عن أبيه، عن عبد الرحمن ومجمع (ابني يزيد بن حارثه)، عن خنساء بنت خطام الأنصارية، أن أباه زوجها وهي ثيب، فكرهت ذلك، فأنت النبي صلى الله عليه وسلم، "فرد النكاح".²⁹⁴

“Imām Mālik menyampaikan hadith kepada kami dari ‘Abd al-Raḥmān bin Qāsim, daripada ayahnya, daripada ‘Abd al-Raḥmān bin Majm’a (Yazīd dan Ḥārithah), daripada Khanṣā’ binti Khidām al-Anṣāriyyah, bahawa ayah Khanṣā’ menikahkannya, padahal dia adalah seorang janda. Khanṣā’ tidak menyetujuinya lantas mengadu kepada Nabi SAW dan akhirnya perkahwinan tersebut dibatalkan.”

Bagi penulis, Imām Syāfi'ī tidak meletakkan garis panduan yang jelas terhadap perkataan imam tabi'in sebagai sumber pentafsiran. Namun, analisis terhadap karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* menunjukkan beliau menggunakan perkataan para tabi'in sebagai rujukan beliau dalam pentafsiran. Ini bertepatan dengan kenyataan Ibn Taymiyyah harus merujuk kepada *qawl* tabi'in sebagai jalan untuk mentafsirkan al-Quran.

2.2.7 Sumber Bahasa Dan Kesusasteraan Arab

²⁹⁴ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2:6206.

Mannā' al-Qaṭṭān melalui *Mabāḥith fī 'Ulum al-Qur'ān* menyatakan bahawa al-Quran muncul dalam situasi masyarakat Arab mencapai kemuncaknya pada sudut bahasa, mereka yang tidak beriman tidak mampu menandingi kehebatan bahasa dan kesusasteraan al-Quran.²⁹⁵ *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* merakamkan beberapa ulasan berkaitan penggunaan bahasa dan kesusasteraan Arab sebagai sumber tafsiran melalui firman Allah SWT :

وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ
أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ

Surah Nahl 16:103

Terjemahan : “Dan demi sesungguhnya kami mengetahui, bahawa mereka yang musyrik itu berkata: " sebenarnya dia diajar oleh seorang manusia". (padahal) bahasa orang yang mereka sandarkan tuduhan kepadanya itu ialah bahasa asing, sedang al-Quran ini berbahasa Arab yang fasih nyata”.

Menurut Imām Syāfi'ī, ayat ini menjadi hujjah al-Quran diturunkan dalam bahasa Arab. Tuduhan wujudnya *non Arab* atau ‘*ajami*’ pada ayat-ayat Allah SWT hanyalah ikut-ikutan sahaja tanpa dilampirkan dengan bukti-bukti yang kukuh.²⁹⁶ Nabi Muhammad SAW diutuskan dengan bahasa kaumnya secara khusus dan keseluruhan manusia haruslah mempelajari bahasa ini semampu mungkin. Bagi menolak andaian

²⁹⁵ Mannā' al-Qaṭṭān membahagikan mukjizat al-Quran kepada tiga bahagian iaitu aspek ilmiah, aspek penetapan hukum (*tasyr'ī*) dan aspek bahasa. Berkaitan aspek bahasa, beliau menjelaskan bahawa satu huruf yang berada di tempat al-Quran adalah satu mukjizat yang diperlukan oleh yang lain dalam ikatan perkataan. Satu perkataan yang terdapat pada al-Quran pula adalah mukjizat dalam ikatan surah mengandungi makna-makna yang mampu menyingkap tabir realiti kemanusiaan dan misinya di alam ini. Rujuk Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulum al-Qur'ān* (Kaherah : Maktabah Wahbah, 1988), 258.

²⁹⁶ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 3:32.

kemurnian al-Quran bercampur selain bahasa Arab, Imām Syāfi’ī menyangkalnya dengan firman Allah SWT :

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ ۚ

Surah Ibrāhīm 14:4

Terjemahan : “Dan kami tidak mengutuskan seseorang Rasul melainkan dengan bahasa kaumnya”.

Imām Syāfi’ī berpandangan memahami bahasa Arab adalah merupakan alat ijtihad yang paling penting.²⁹⁷ Penguasaan seseorang ulama terhadap *qānūn* bahasa Arab menjadi pra syarat penting untuk melakukan tafsiran. Kepentingan ini terbukti apabila karya *al-Risālah* meletakkan perbahasan berkaitan kepentingan memahami bahasa Arab di awal bab. Melalui *al-Risālah*, Imām Syāfi’ī menegaskan bahawa teks-teks al-Quran hanya disajikan kepada umat manusia melalui medium bahasa Arab. Hujjah dan dalil turut disenaraikan bertujuan menolak dan menafikan tuduhan wujudnya penggunaan *non Arab* dalam teks al-Quran,²⁹⁸ antaranya ialah petikan dalil daripada *Surah al-Syu’arā’* 26 : 192-195,²⁹⁹ *Surah al-Syūrā* 42 : 7,³⁰⁰ *Surah al-Zukhruf* 43 : 1-

²⁹⁷ Kehadiran Imām Syāfi’ī untuk mempelajari Bahasa Arab tulen daripada suku Banī Huza’īl meningkatkan nilai positif dalam diri beliau. Kebersamaan Imām Syāfi’ī bermu’āsyah bersama kaum Huza’īl ketika bermukim atau bermusafir amat mempengaruhi kemampuan berbahasa beliau. Sehubungan dengan itu, Ibn Abī Ḥātim dan Ibn ‘Abd Barr menceritakan sanadnya sampai kepada “Abd Mālik bin Hisyām al-Naḥwī, pakar bahasa Arab dan penulis *al-Maghāzī*, beliau berkata : “Imām Syāfi’ī adalah di antara orang yang dijadikan rujukan dalam ilmu Tata Bahasa Arab”. Akrām Yūsuf, *Mausū’ah al-Imām al-Syāfi’ī*, 1:33.

²⁹⁸ *Al-Syāfi’ī, al-Risālah*, 46-47.

²⁹⁹ Terjemahan : “Dan Sesungguhnya al-Quran (yang di antara isinya kisah-kisah yang tersebut) adalah diturunkan oleh Allah Tuhan sekalian alam. Ia dibawa turun oleh malaikat Jibril yang amanah, ke dalam hatimu, supaya Engkau (wahai Muhammad) menjadi seorang dari pemberi-pemberi ajaran

3,³⁰¹ *Surah al-Zumar* 39 : 28,³⁰² *Surah al-Naḥl* 16 : 103,³⁰³ *Surah Fuṣṣilat* 41 : 44³⁰⁴
dan *Surah Ibrāhīm* 14 : 4³⁰⁵

dan amaran (kepada umat manusia). ia diturunkan) dalam bahasa Arab yang fasih serta terang nyata.

Surah al-Syu'arā' 26 : 192-195.

³⁰⁰Terjemahan : "Dan sebagaimana Kami tetapkan engkau hanya penyampai, Kami wahyukan kepadamu al-Quran Dalam bahasa Arab, supaya engkau memberi peringatan dan amaran kepada (penduduk) "Ummul-Qura" dan sekalian penduduk dunia di sekelilingnya, serta memberi peringatan dan amaran mengenai hari perhimpunan (hari kiamat) - yang tidak ada syak tentang masa datangnya; (pada hari itu) sepuak masuk syurga dan sepuak lagi masuk neraka". *Surah al-Syūrā* 42 : 7.

³⁰¹Terjemahan : "*Hā, Mīm*, Demi kitab al-Quran yang menyatakan kebenaran. Sesungguhnya Kami jadikan kitab itu sebagai Quran yang diturunkan dengan bahasa Arab, supaya kamu (menggunakan akal) memahaminya. *Surah al-Zukhruf* 43 : 1-3.

³⁰² Terjemahan : "aitu al-Quran yang berbahasa Arab, yang tidak mengandung sebarang keterangan yang terpesong; supaya mereka bertaqwa". *Surah al-Zumar* 39 : 28.

³⁰³Terjemahan : "Dan demi sesungguhnya kami mengetahui bahawa mereka yang musyrik itu berkata: "sebenarnya dia diajar oleh seorang manusia". (padahal) bahasa orang yang mereka sandarkan tuduhan kepadanya itu ialah bahasa asing, sedang al-Quran ini berbahasa Arab yang fasih nyata." *Surah al-Naḥl* 16:103.

³⁰⁴Terjemahan : "Dan kalaulah Al-Quran itu kami jadikan (bacaan) dalam bahasa asing, tentulah mereka akan berkata: "Mengapa tidak dijelaskan ayat-ayatNya (dalam bahasa yang kami fahami)? Patutkah kitab itu berbahasa asing sedang rasul yang membawanya berbangsa Arab?" Katakanlah (wahai Muhammad): "al-Quran itu, menjadi (cahaya) petunjuk serta penawar bagi orang-orang yang

Tahap penguasaan bahasa Arab yang pelbagai memberi implikasi terhadap berbezanya kefahaman dan tafsiran ayat-ayat Allah SWT. Bagi Imām Syāfi'ī, orang-orang yang benar-benar menguasai bahasa Arab adalah mereka yang menerima bahasa itu daripada bangsa Arab sendiri serta turut memakai bahasa Arab itu sebagai bahasa ibunda, namun termasuk juga dalam kategori orang yang mengetahui bahasa Arab ialah orang yang biasa menggunakan bahasa Arab walaupun bukan berstatus bahasa ibunda. Imām Syāfi'ī menggalakkan kaum muslimin mempelajari bahasa Arab seoptima mungkin, inilah bahasa yang digunakan oleh penutup segala para nabi dan bahasa yang menjadikan wahyu al-Quran penuh dengan kebaikan-kebaikan untuk umat manusia.³⁰⁶ Imām Syāfi'ī sentiasa berusaha keras untuk menyampaikan tafsiran dalam corak bahasa yang indah, ringkas dan mudah difahami. Imām al-Rābi' bin Sulaimān al-

beriman; dan sebaliknya orang-orang yang tidak beriman, (al-Quran itu) menjadi sebagai satu penyakit yang menyumbat telinga mereka (bukan penawar); dan ia juga merupakan gelap-gelita yang menimpa (pandangan) mereka (bukan cahaya yang menerangi). mereka itu (dengan perbuatan melarikan diri dari ajaran al-Quran, tidak ubahnya seperti) orang-orang yang diseru dari tempat yang jauh (masakan mereka dapat mendengar dengan betul atau melihat dengan nyata)". *Surah Fuṣṣilat* 41:44.

³⁰⁵ Terjemahan : "Dan kami tidak mengutuskan seseorang rasul melainkan dengan bahasa kaumnya supaya ia menjelaskan (hukum-hukum Allah) kepada mereka. maka Allah menyesatkan sesiapa yang dikehendakiNya (menurut undang-undang peraturanNya), juga memberi hidayah petunjuk kepada sesiapa yang dikehendakiNya (menurut undang-undang peraturanNya); dan Dia lah jua yang Maha Kuasa, lagi Maha Bijaksana. *Surah Ibrāhīm* 14 : 4.

³⁰⁶ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2:1018.

Muradī menyatakan bahawa Imām Syāfi'ī mengutamakan bahasa yang mudah difahami dalam sistematika penulisannya :

لو رأيت الشافعي وحسن بيانه وفصاحته لعجبت منه، ولو أنه ألف هذه الكتاب على
عربيته التي كان يتكلم بعامتنا في المناظرة، لم يقدر على قراءة كتبه لفصاحته، وغرائب
ألفاظه، غير أنه كان في تأليفه يجتهد في أن يوضح للعوام.³⁰⁷

“seandainya engkau mengetahui keindahan penjelasan Imām Syāfi'ī serta kefasihannya, pastinya engkau akan merasa takjub, seandainya beliau menyusun karya-karya beliau sesuai dengan gaya bahasa Arab yang digunakan ketika pendapat demi pendapat dikemukakan, maka kerana kefasihan dan kata-katanya yang asing, nyata karya-karya tersebut sukar dibaca, namun dalam penulisannya beliau berusaha bersungguh-sungguh untuk memudahkan penulisannya agar beliau boleh menjelaskan kepada masyarakat awam dengan baik.

Selain mempelajari bahasa Arab, Imām Syāfi'ī memperolehinya melalui pergaulan, perdebatan, perkhemahan dan pengembaraan bersama kaum Banī Hudhaīl. Imām Syāfi'ī memperuntukkan masa yang agak lama untuk mempelajari Bahasa Arab. Muḥammad, cucu kepada Imām Syāfi'ī menceritakan bahawa : “Imām Syāfi'ī mempelajari bahasa Arab dan sejarah selama 20 tahun”, Muḥammad berkata lagi : “tujuan mempelajari kedua-dua ilmu tersebut dalam jangka waktu yang lama adalah untuk memudahkan dirinya mendalami ilmu fekah dan mengasah ketajaman pemahaman”.³⁰⁸ Aktiviti-aktiviti ini berlangsung sehingga Imām Syāfi'ī benar-benar dapat menghayati cara hidup dan bahasa mereka yang akhirnya amat membantu Imām Syāfi'ī menajamkan fikiran dan kefahaman beliau terhadap al-Quran dan hadith.

³⁰⁷ Ibn Ḥajar, *Tawālī al-Ta'sīs*, 95.

³⁰⁸ ‘Abd Ghanī āl-Daqr, *al-Imām al-Syāfi'ī*, 55.

Kepakaran ini mendapat pengiktirafan ulama-ulama lain dengan beberapa ungkapan dan kata-kata pujian khusus ditujukan kepada Imām Syāfi’ī :

(i) Yūnus bin ‘Abd ‘Alā’ berkata : ³⁰⁹ كانت ألفاظ الشافعي كأنها سكر (kata-kata Imām Syāfi’ī manis bak gula).

(ii) Yūnus bin ‘Abd ‘Alā’ juga berkata : كنا إذا قعدنا حوله لا ندري كيف يتكلم، كأنه ³¹⁰ سحر (dulu, jika duduk di sekitarnya, kami tidak tahu bagaimana dia mampu berucap seperti itu, perkataannya bagaikan sihir).

(iii) Maḥmud al-Miṣrī pernah berkata, aku pernah mendengar Maḥmud Ibn Hisyām al-Naḥawī yang terkenal itu berkata :

جالست الشافعي زمانا، فما سمعته تكلم بكلمة إلا اعتبرها المعتمر، لا يجد كلمة في العربية أحسن منها³¹¹
“aku pernah belajar cukup lama kepada Imām Syāfi’ī dan aku pernah mendengarnya mengatakan sesuatu, kecuali orang yang mendengarnya jadi terpaku, kerana tiada satu perkataanpun dalam bahasa yang lebih baik darinya”.

(iv) Aḥmad bin Ḥanbal pernah berkata tentang bahasa Imām Syāfi’ī :

كان الشافعي من أفصح الناس، وكان مالك يعجبه قراءته، لأنه كان فصيحاً³¹²
"Imām Syāfi’ī adalah orang yang paling fasih dalam berbahasa, dan Imām Mālik mengagumi bacaannya kerana kefasihannya”.

(v) āwud bin ‘Alī al-Zāhirī pula berkata : ³¹³ من تعلق بشيء من بيانه صار محجاجا
من تعلق بشيء من بيانه صار محجاجا³¹³

³⁰⁹ Ibn Ḥajar, *Tawālī al-Ta’sīs*, 96.

³¹⁰ Ibn Ḥajar, *Tawālī al-Ta’sīs*, 96.

³¹¹ Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 1:88.

³¹² Al-Syāfi’ī, *Adāb al-Syāfi’ī*, 136.

³¹³ Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 1:88.

“siapa yang bergantung pada sesuatu daripada penjelasan Imām Syāfi’ī, maka dia akan menjadi rujukan.

- (vi) Kesaksian al-Jahiz tentang kepakaran Imām Syāfi’ī dalam berbahasa :

نظرت في كتب هؤلاء النبعة الذين نبغوا العلم، فلم أر أحسن تأليفا من المطلبي، كأن فاه ينظم
درا إلى در.³¹⁴

“aku telah melihat penulisan para pakar, yang menguasai bidang keilmuannya, tetapi aku tidak menemukan tulisan yang lebih baik dari tulisan al-Muṭṭalibī, seakan lidahnya menyusun rangkaian mutiara”.

- (vii) Abū al-Thūr pernah berkata :

من قال : إنه رأى مثل الشافعي في علمه، وفصاحته، ومعرفته، وبيانه، وتمكنه، فقد كذب³¹⁵
“sesiapa yang mendakwa pernah melihat orang yang setara dengan Imām Syāfi’ī dalam hal ilmu kefasihan, makrifah, penjelasan dan kemampuannya, maka dia telah berdusta”.

- (viii) Imām Aḥmad bin Hanbal berkata :

“Imām Syāfi’ī adalah pakar dalam empat bidang, iaitu bidang bahasa, ikhtilaf manusia, ilmu ma’ānī dan fiqh”. Beliau menambah lagi :
“Percakapan Imām Syāfi’ī dari sudut bahasa menjadi hujjah dan Imām Syāfi’ī adalah individu yang fasih berbicara”.³¹⁶

Corak pentafsiran bersumberkan bahasa pada karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*

dapat dilihat pada firman Allah SWT :

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا
وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ³¹⁷

Surah al-Baqarah ayat : 150

Terjemahan : “dan dari mana saja kamu (keluar), maka palingkanlah wajahmu ke arah Masjidil Haram, dan dimana saja kamu (sekalian) berada, maka palingkanlah wajahmu ke arahnya”.

³¹⁴ Ibn Hajar, *Tawālī al-Ta’sīs*, 94.

³¹⁵ *Ibid.*, 93.

³¹⁶ Ridzuan Ahmad, *Pemikiran Fiqh al-Imām al-Syāfi’ī*, 36.

Imām Syāfi'ī menjelaskan bahawa Allah SWT memerintahkan umat Islam mengalihkan kiblat daripada Masjidil Aqsa ke Masjidil Haram. Ijtihad bagi menentukan arah kiblat adalah wajib apabila masjid tidak kelihatan, “*syatrah*” beerti “*jihatun*” memberi makna “*ke arahnya*”, menghadap pula adalah pengarahannya yang bukan sembarangan menghadap kepada objek-objek tertentu. Bait-bait syair Khufāf bin Nudbah, Sā'idah bin Ju'ayyah dan Laqīṭ Ayādī digunakan untuk menerangkan makna *syatrah* :

قال خفاف بن ندبه :	ألا من مبلغ عمرا رسولا	وما تغني الرسالة شطر عمرو
وقال ساعدة بن جؤية :	أقول لأُم زنباع : اقيمي	صدور العيس شطر بني تميم
وقال لقيط الأيادي :	وقد أظلكم من شطر ثغرکم	هول له ظلم تغشاكم قطعا
وقال الشاعر :	إن العسير بما داء مخامرها	³¹⁷ فشطرها بصر العينين محسور

Khufāf bin Nadbah mengungkapkan dalam syairnya :
Ketahuilah wahai penyampai risalah kepada Amr,
Risalah itu tidaklah tepat jika diarahkan kepada Amr.

Sā'idah bin Juayyah pun bersyair :
Ku katakan kepada Umi Zinb'ā,
Arahkan dada petugas jaga ke arah perkampungan Bani Tamim,

Demikian juga syair yang diungkapkan oleh Laqīṭ al-Ayādī :
Telah ku lindungi kalian daripada datangnya musuh,
Tempat di mana teror-teror dengan kegelitan pasti muncul mendatangi kalian.

Seorang penyairpun tidak mahu ketinggalan :
Unta betina yang belum terlatih merupakan penyakit tersendiri,
Yang bisa ditanggung ulangi dengan mengatasi kelemahan, iaitu pengelihatannya.

³¹⁷ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2:554.

Menurut Imām Syāfi'ī, kalimah *syatrah* yang diungkap dalam kesemua syair-syair ini memberi maksud wajib memfokuskan kepada satu arah dan arah yang dimaksudkan dalam ayat di atas adalah Masjidil Haram.

Kepakaran bahasa banyak dipengaruhi oleh latar belakang kehidupan serta kemampuan Imām Syāfi'ī menghafaz syair-syair Arab terdahulu. Penguasaan bahasa Arab menepati salah satu daripada syarat melayakkan *mufasssir* selaras membuktikan keautoritian Imām Syāfi'ī dalam bidang pentafsiran. Kehebatan bahasa ini mempamerkan ketinggian nilai tafsiran sebaris dengan tafsiran para *mufasssir* muktabar yang lain.

2.3 Konsep Dan Pemikiran Fiqh Dalam Tafsiran Imām Syāfi'ī

Mufasssir yang mentafsirkan ayat-ayat hukum tidak sunyi daripada mengaitkan tafsirannya dengan prinsip dan konsep-konsep Fiqh. Ridzuan Ahmad (2006) menyatakan bahawa ketokohan Imām Syāfi'ī amat sinonim dan masyhur dalam bidang Fiqh dan Usul Fiqh.³¹⁸ Elemen-elemen Fiqh yang mendominasi pemikiran beliau diadun bersama sumber-sumber tafsiran yang telah dinyatakan bagi menyelesaikan masalah hukum semasa melalui proses ijtihad. Asas-asas pentafsiran Imām Syāfi'ī dicakupi oleh beberapa konsep *uṣūlī* berperanan sebagai alat untuk membantu proses pentafsiran beliau. Kepentingan elemen dan konsep Fiqh dalam satu-satu tafsiran ayat hukum amat penting dan ini dapat dilihat melalui kata-kata Imām al-Rāghib al-Aṣṣḥānī :

³¹⁸ Ridzuan Ahmad, *Pemikiran Fiqh Imām Syāfi'ī : Suatu Tinjauan Tentang Pemakaiannya Dalam Kurikulum Pengajian Syariah IPTA Di Malaysia* (Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia), 117.

“ia adalah sejumlah daripada ilmu-ilmu yang berperanan sebagai alat-alat bagi para *mufasssir*, tidak sempurna jika proses tafsiran berlaku tanpa ilmu-ilmu tersebut termasuklah ilmu lughah, ilmu *Isyitiqāq*, Nahu, *Qirāāt*, Hadith, Usul Fiqh, ilmu hukum hakam, ilmu sirah, ilmu kalam dan lain-lain”.³¹⁹

Kelebihan Imām Syāfi’ī menguasai ilmu-ilmu yang dinyatakan di atas memberi kelebihan pada tafsiran beliau sebagai *tafsīr bi al-ray’ al-maḥmūd*. Penulisan berkaitan asas-asas pemikiran fiqh dalam tafsiran beliau perlu ini diketengahkan kerana ia secara langsung menjadi tonggak kepada bentuk dan natijah pentafsiran Imām Syāfi’ī. Konsep-konsep fiqh yang dinyatakan oleh Imām Syāfi’ī amatlah banyak dan memerlukan kajian lain yang lebih mendalam. Perbahasan ini dibataskan kepada enam konsep sahaja iaitu *Istinbāt*, *Istidlāl*, *Maḥmūd Mukhālafah*, *Iḥtiyāṭ*, *Zāhir al-Naṣ* dan *Qawā’id Fiqhiyyah*.

2.3.1 *Istinbāt*

Tafsiran ayat hukum berasaskan *Istinbāt*³²⁰ dilakukan sejak zaman Rasulullah SAW dan para sahabat, namun ia tidak disusun dengan baik pada zaman tersebut seperti yang

³¹⁹ Muḥib al-Dīn ‘Abd al-Subhān, *Manhaj al- Imām Syāfi’ī fī Tafsīr al-Āyāt al-Aḥkām*, Risālah Majister fī ‘āl-Syarī’ah al-Islāmiyyah Far’i al-Kitāb wa al-Sunnah (Jāmi’ah Ummu al-Qurā Madinah, 1407H), 323.

³²⁰ *Qāmūs al-Muḥīṭ* menghuraikan maksud kalimah *Istinbāt* dengan makna “menzahirkannya setelah tersembunyi (أظهره بعد خفاء واختراعه)”, ia merupakan *maṣḍar* daripada perkataan استنبط, يستنبط, استنباط. Muḥammad bin Y’aqūb bin Muḥammad bin Ibrāhīm, *Qāmūs al-Muḥīṭ* (Kaherah : Maktabah wa Maṭba’āt al-Bābi al-Ḥalabī, 1985), 564.

dilakukan oleh para ulama yang terkemudian daripada mereka. *Istinbāt* berperan penting dalam pentafsiran ayat hukum kerana ia mampu menyingkap sesuatu hukum yang tersembunyi dan hanya para *mufasssir* dan *fuqahā'* yang berkeahlian dalam bidang tersebut mampu untuk melakukannya dengan betul dan benar.

Imām al-Zarkasyī berpandangan *istinbāt* hukum adalah termasuk dalam pembahagian tafsir ayat hukum,³²¹ Imām Suyūṭī pula turut menegaskan bahawa di antara disiplin '*Ulūm al-Qur'ān*' ialah ulama bersepakat mengharuskan *istinbāt* hukum sama ada daripada hukum asal atau hukum *furū'* atau melalui '*irāb*' dengan syarat *istinbāt* ini hendaklah dilakukan oleh ulama yang pakar dalam bidang tersebut.³²² Kenyataan ini turut disokong dengan kata-kata Imām al-Māwardī :

ذكر العلامة الماوردي : من أقسام التفسير : ما يرجع إلى اجتهاد العلماء، وهو التأويل
المتشابه واستنباط الأحكام وبيان الجمل وتخصيص العموم.³²³

Pembahagian cabang tafsir termasuklah apa yang diijtihadkan oleh para ulama, iaitu *ta'wīl* dan *mutasyābih*, *istinbāt* hukum, menerangkan ayat *mujmal* dan mentakhṣṣkan ayat yang umum.

Imām Syāfi'ī membahagikan bentuk tafsiran berasaskan *istinbāt* ini kepada dua bahagian³²⁴ :

³²¹ Badr al-Dīn Muḥammad bin "Abd Allah al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut :Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), 2:166.

³²² Jalāl al-Dīn 'Abd Raḥmān al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut : Dār Ibn Kathīr, 1987), 1:87.

³²³ Muḥib al-Dīn 'Abd al-Subhān, 411.

³²⁴ *Ibid.*, 413-415.

- (i) Tafsiran *istinbāt* ayat hukum yang telah jelas dinyatakan hukum hakamnya pada zahir pemahaman ayat dan tidak memerlukan kepada ayat-ayat lain untuk melakukan *istinbāt* ayat hukum. Wajah *istinbāt* seperti ini banyak dinyatakan Allah SWT melalui ayat-ayat hukum pada *Surah al-Baqarah*, *Surah al-Nisā'*, *Surah al-Māidah* dan *Surah al-An'ām*.
- (ii) Tafsiran *istinbāt* ayat hukum yang memerlukan kepada sokongan ayat-ayat yang lain bagi menjayakan proses *istinbāt* satu-satu hukum seperti tidak berlaku akad nikah melainkan dengan menggunakan perkataan *al-nikāḥ* (النكاح) atau *al-tazwīj* (تزويج) . Imām Syāfi'ī menetapkan lafaz penggunaan kedua-dua kalimah tersebut dalam majlis akad nikah adalah hasil daripada proses *istinbāt* beliau merujuk kepada beberapa ayat daripada *Surah al-Nisā'* 24:6 (وخلق منها)³²⁵ dan juga *Surah al-Baqarah* 2:230 (ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء)³²⁶ ,³²⁵ (تزويجها)³²⁶ dan juga pada ayat-ayat lain. Kenyataan ini membawa maksud bahawa proses akad nikah tanpa menggunakan kalimah *nikāḥ* atau *al-tazwīj* adalah tidak sah, *istinbāt* hukum tidak sah terhadap proses ini dikuatkan lagi dalam beberapa firman Allah SWT.

³²⁵ Kalimah *tazwīj* ini juga disebut oleh Allah SWT melalui *Surah al-Aḥzāb* 33:37, *Surah al-Nisā'* 24:12 dan *Surah al-Nisā'* 24 :6.

³²⁶ Manakala Allah SWT menyebut kalimah *al-nikāḥ* dalam ayat lain pada *Surah al-Baqarah'* 2:230, *Surah al-Aḥzāb* 33:49-50 dan *Surah al-Nisā'* 24:22.

Imām Syāfi’ī terkenal dengan ketajaman berfikir, memiliki kefahaman dan luas pandangan serta memiliki sifat ketelitian yang tinggi. Ini terbukti dengan kaedah pengesanan dan penganalisaan yang dilakukan Imām Syāfi’ī terhadap ayat-ayat lain yang turut menggunakan kalimah yang sama. Gambaran ketekunan dan kegigihan Imām Syāfi’ī dalam usaha mentafsirkan al-Quran dapat dilihat daripada kata-kata beliau :

قرأت القرآن في كل يوم و ليلة حتى وقفت عليه³²⁷

Terjemahan : “Aku telah membaca al-Quran pada setiap hari siang dan malam sehinggalah aku menemui nokhtah berkaitan”

Proses *istinbāt* ayat hukum ini dilakukan dengan amat teliti merujuk kepada sandaran pembuktian *naṣ-naṣ* yang sahih. Prinsip-prinsip dan disiplin pengambilan *istidlāl* dibentuk bagi meneruskan proses *istinbāt* hukum hakam berkaitan. Konsep pemilihan *istidlāl* yang diamalkan oleh Imām Syāfi’ī ini akan dihuraikan selepas ini dalam perbahasan seterusnya.

2.3.2 Istidlāl

Perbahasan mengenai konsep *istidlāl*³²⁸ dalam pentafsiran wujud sejak zaman awal fasa-fasa perkembangan bidang Fiqh dan Usul Fiqh. Proses pemilihan dan penggunaan dalil-

³²⁷ Baihāqī, *Aḥkām al-Qur’ān*, 39-40.

³²⁸ *Istidlāl* berasal daripada perkataan دل yang bermaksud “mengarahkan atau menunjukkan”. Perkataan دليل bermakna petunjuk yang secara tekstualnya merupakan pernyataan umum yang bersifat *jumlah insyā’iyah* atau *jumlah khabariah* yang dijadikan rujukan dalam menetapkan sesebuah hukum syarak. Kalimah *istidlāl* (استدلال) pula merupakan pengembangan daripada dua kalimah iaitu دل dan دليل dengan tambahan tiga *hurūf mazīd* iaitu huruf س / ا / ت. Melalui disiplin ilmu Bahasa Arab (Ilmu *Ṣaraf*), penambahan س dan ت memberikan makna “meminta sesuatu” atau “mencari sesuatu”, daripada huraian kalimah di atas bolehlah disimpulkan bahawa *istidlāl* beerti mencari atau meminta petunjuk.³²⁸ *Istidlāl* dalam kalangan ulama Usul Fiqh Islam pula bermaksud “mencari dalil *syar’ī* baik yang

dalil ini amat penting kerana *istidlāl* memainkan peranan awal yang amat penting sebelum melangkah ke fasa *istinbāt* dan fatwa, kerap berlaku kekeliruan dalam kalangan masyarakat terhadap hukum hakam fekah manifestasi daripada berbezanya metodologi pengambilan dalil dalam kalangan *fuqahā*'.

Perbahasan *istidlāl* memerlukan juga kepada pemahaman dua bentuk dalil iaitu yang bersifat *qaṭ'ī* dan *ẓannī*. Jika lafaz yang digunakan dalam ayat al-Quran itu hanya merujuk kepada satu makna sahaja atau tidak boleh diertikan dengan apa-apa makna yang lain, maka dalil tersebut termasuk dalam kategori *dilāl* *qaṭ'iyyah*. Manakala lafaz yang menunjukkan lebih daripada satu makna seperti lafaz ³²⁹ ثلاثه قراء yang membawa maksud tiga kali suci atau tiga kali haid adalah dikategorikan sebagai *dilāl* *ẓannniyyah*.

Guna pakai *istidlāl* dalam pentafsiran ayat hukum dipraktikkan oleh Imām al-Syāfi'i sekiranya sumber al-Quran, hadith, ijmak dan qiyas tidak menemui jalan untuk menentukan satu-satu hukum.³³⁰ Beliau akan menggunakan *istidlāl* bagi mencari alasan bersandarkan kepada kaedah-kaedah fekah dan sesekali tidak akan menggunakan pendapat manusia seperti mengambil hukum dengan cara *istiḥsān* dan seumpamanya.

berbentuk *naṣ* atau bukan *naṣ* bertujuan untuk menggali dan mengeluarkan hukum-hakam syarak melalui pengkajian kritis dan analitis".³²⁸ Berdasarkan huraian bahasa dan istilah di atas dapatlah disimpulkan bahawa *istidlāl* merupakan sebuah proses pengkajian serta pengklasifikasian dalil-dalil hukum sebelum memasuki peringkat proses *istinbāt* hukum. Quṭb Muṣṭafā, 55. As'ad 'Abd Ghanī al-Sayyid al-Kafrāwī, *Istidlāl 'Inda Uṣūliyyīn* (Kaherah : Dār al-Salām, 2002), 75.

³²⁹ 'Abd Wahhāb Khallāf, 'Ilm al-Uṣūl al-Fiqh (Kaherah : Dār al-Fikr al-'Arabiyy, 1995), 36.

³³⁰ Moenawir Chalil, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), 245.

Imām Syāfi'ī memaksimakan peranan *istidlāl* dalam penentuan hukum bagi sesuatu masalah dengan melihat kepada 'illah hukum perkara yang dibincangkan.

Imām Syāfi'ī menggariskan beberapa adab kehalusan dan ketelitian beliau dalam menyandarkan dalil terhadap satu-satu masalah. Pengetahuan dan penguasaan seseorang tentang dalil-dalil belum tentu melayakkan dirinya untuk melakukan *istidlāl* kerana *istidlāl* perlu dilakukan dengan kajian kritis melalui langkah-langkah berikut :

(i) Mengklasifikasikan dalil (*Tartīb al-adillah*)

Imām Syāfi'ī memposisikan dirinya sesuai dengan urutan sumber tafsiran seperti dalam perbahasan lalu iaitu al-Quran, hadith, ijmak dan qiyas. Dalil-dalil ini semuanya mempunyai kekuatan dan jangkauan tersendiri.

(ii) Kajian penggunaan makna-makna dalil (*Taṣarruf fī al-adillah*)

Kajian ini disebut juga dengan *dilālah al-lafz*. Kajian ini menunjukkan kompetensi tahap tinggi Imām Syāfi'ī dalam ilmu dan kaedah-kaedah bahasa Arab. Ia merangkumi pengetahuan tentang lafaz umum dan khusus, *muṭlak* dan *muqayyad*, *mujmal* dan *mubayyan* dan merupakan bentuk pengkajian yang kompleks dan rumit dalam perbincangan usul Fiqh, inilah yang menzahirkan perbezaan tingkatan ilmu Imām Syāfi'ī dengan para *mufassir* yang lain dari sudut tahap kefahaman dan penguasaan ilmu bahasa yang mampu membezakan tafsiran lafaz-lafaz dalil atau *naṣ-naṣ* hukum.

(iii) *Tarjīh al-adillah*

Dalam keadaan tertentu wujud dalil-dalil yang memiliki petunjuk hukum (*dilālah al-ḥukm*) yang jelas. Kontradiktif antara dalil-dalil juga ini sering berlaku sama ada daripada al-Quran mahupun hadith. Situasi inilah yang sering menimbulkan polemik dan perbalahan dalam masyarakat sama ada berdalil atau tidak, boleh atau tidak boleh. Imām Syāfi'ī berusaha memahami ayat tersebut melalui titik temu pengkolaborasian

antara dua dalil yang bertentangan. Pertentangan yang berlaku hanyalah pada lafaz, hakikatnya ia tidak mengurangkan substansi dan kekuatan dalil dan tidak mungkin berlaku pertentangan kerana dalil-dalil ini datangnya daripada sumber yang satu iaitu Allah SWT dan Rasul.

2.3.3 *Mafhūm al-Mukhālafah*

Keanekaragaman tafsiran Imām Syāfi’ī turut diwarnai dengan konsep *mafhūm al-mukhālafah* iaitu menerangkan hukum-hakam daripada ayat yang difahami dengan makna yang bertentangan. Menurut Abū Zuhrah, cara-cara untuk memahami perkaitan lafaz ke atas sesuatu makna terbahagi kepada dua bahagian iaitu *al-manṭūq*³³¹ dan *al-mafhūm*.

Al-mafhūm ditakrifkan sebagai sesuatu yang ditunjukkan oleh lafaz berkaitan sesuatu hukum yang dapat difahami secara langsung, ia terbahagi kepada dua jenis iaitu *mafhūm al-muwāfaqah* bermaksud sesuatu hukum yang difahami selari dengan pertuturan lafaz ayat atau sesuatu hukum yang tidak disebutkan hukumnya secara nyata, tetapi boleh difahami melalui perkongsian ‘illah atau sebab bagi sesuatu hukum yang telah nyata. Contohnya seperti *Surah al-Isrā’* ayat 23, pengharaman berkasar termasuk berkata ‘ouh’ terhadap ibubapa juga menunjukkan pengharaman memukul, mengejek,

³³¹ *Al-manṭūq* atau dikenali juga dengan *dilālah al-manṭūm* ditakrifkan sebagai sesuatu yang ditunjukkan oleh lafaz berkaitan dengan apa yang menjadi medan perbincangan. Ia terbahagi kepada dua jenis iaitu *ṣarih* yang membawa maksud sesuatu yang ditunjukkan oleh lafaz selaras dengan petunjuknya terhadap makna yang sebenar. Manakala *ghayr ṣarih* pula membawa maksud sesuatu yang ditunjukkan oleh lafaz kepada sesuatu yang tidak jelas bukan melalui petunjuk makna yang dikehendaki. Abū Zuhrah, *Uṣūl Fiqh*, 129.

menghina dan seumpamanya.³³² *Maḥmū al-mukhālafah* pula adalah tafsiran hukum yang terbalik daripada hukum yang difahami kerana menyalahi daripada apa yang disebutkan pada *naṣ*. Lima daripada jenis *maḥmū al-mukhālafah* menurut perspektif Imām Syāfi’ī dapat diringkaskan seperti berikut : ³³³

Jadual 1.1 : Jenis-Jenis *Maḥmū al-Mukhālafah*

Jenis <i>maḥmū al-mukhālafah</i>	Keterangan	Contoh	Huraian ayat
<i>Maḥmū Ṣifat</i> (مفهوم الصفة) <i>Surah al-Nisā’</i> 4:25 ³³⁴	Keterbalikan hukum terhadap sesuatu yang dikaitkan dengan sifat-sifat tertentu. Sekiranya sifat tersebut lenyap, berlakulah kebalikan hukum tersebut.	Keharusan berkahwin dengan wanita yang beriman dan sifat beriman tersebut dinyatakan melalui <i>naṣ</i> . Hukum yang diperolehi daripada <i>maḥmū al-mukhālafah</i> ialah tidak harus berkahwin dengan wanita hamba sekiranya tidak beriman. ³³⁵	
<i>Maḥmū Syarat</i>	Keterbalikan hukum terhadap sesuatu	Para suami wajib menanggung nafkah sara hidup isteri-isteri yang diceraikan dalam	

³³² Al-Syāfi’ī, *al-Risālah*, 261. Abū Zuhrah, *Uṣūl Fiqh*, 242. TIS

³³³ ‘Abd Karīm Zaydān, *al-Wajīz*, 366-369.

³³⁴ Terjemahan : “dan sesiapa di antara kamu yang tidak mempunyai kemampuan cukup untuk berkahwin dengan perempuan-perempuan yang baik (merdeka dan terpelihara kehormatannya) lagi beriman, maka bolehlah kamu berkahwin dengan hamba-hamba perempuan yang beriman yang kamu miliki”.

³³⁵ Abū Zuhrah, *Uṣūl Fiqh*, 137. Al-Syāfi’ī, *al-Umm*, 5:66. Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 2:602.

(مفهوم الشرط) <i>Surah al-Ṭalāk</i> 65:6 ³³⁶	yang dikaitkan dengan syarat tertentu.	keadaan mengandung. Mengandung merupakan syarat yang dikaitkan dengan kewajiban memberi nafkah selepas berlakunya perceraian. Hukum <i>mafhūm al-mukhālafah</i> ialah sekiranya isteri yang diceraikan tidak mengandung, maka tidaklah menjadi kewajiban suami menanggung nafkah dan sara hidup. ³³⁷
<i>Mafhūm Ghāyah</i> (مفهوم الغاية) <i>Surah al-Baqarah</i> 2:230 ³³⁸	Keterbalikan hukum yang berlaku jika dibatasi dengan lafaz tertentu seperti ‘hingga ke (حتى)’ atau ‘sampai ke (إلى)’ yang ada perkaitan dengan waktu.	Keharusan untuk kembali ke pangkuan suami pertama adalah dengan dia dikahwini dan disetubuhi oleh suami yang baru. Hukum yang diperolehi daripada <i>mafhūm al-mukhālafah</i> ialah sekiranya isteri yang diceraikan tidak berkahwin atau berlaku perceraian sebelum belaku persetubuhan, maka isteri berkenaan tidak harus dikahwini semula oleh suami pertama. ³³⁹
<i>Mafhūm ‘Ādad</i>	Keterbalikan sesuatu hukum tertentu	Ayat di atas menunjukkan hukuman hudud dikenakan terhadap penuduh zina tanpa saksi

³³⁶ Terjemahan : “dan jika mereka berkeadaan sedang mengandung, maka berilah kepada mereka nafkah sehingga mereka melahirkan anak yang dikandungnya”.

³³⁷ Al-Syāfi’ī, *al-Umm*, 5:343. Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 3:1377.

³³⁸ Terjemahan : “Sesudah (diceraikan dua kali), itu jika diceraikan pula (bagi kali yang ketiga) maka perempuan itu tidak halal lagi baginya sesudah itu, sehingga ia berkahwin dengan suami yang lain”.

³³⁹ Al-Syāfi’ī, *al-Umm*, 5:343.

<p>(مفهوم العدد) <i>Surah al-Nūr</i> 24:4³⁴⁰</p>	<p>dikaitkan dengan bilangan tertentu bagi jumlah yang kurang atau lebih . Keterbalikan hukum tersebut diperolehi apabila bilangan tersebut tidak dipenuhi.</p>	<p>dengan lapan puluh kali sebatan. Hukum yang diperolehi daripada <i>mafhum al-mukhalafah</i> ialah tidak harus dilaksanakan hukuman sebat melebihi lapan puluh kali sebatan atau kurang daripada bilangan tersebut. Bilangan sebatan inilah yang dinamakan sebagai <i>mafhum 'Adad</i>.³⁴¹</p>
<p><i>Mafhūm Laqab</i> (مفهوم اللقب) <i>Surah al-Baqarah</i> 2:263³⁴²</p>	<p><i>Mafhūm</i> daripada gelaran nama-nama yang menyatakan tentang zat seperti 'Muhammad' dengan 'Rasulullah SAW' atau yang berbentuk kata sifat seperti 'yang mencuri' dan 'yang membunuh'. Ia difahami berdasarkan jenis dan keadaannya.</p>	<p>Imām Syāfi'ī mentafsirkan ayat ini dengan membawa sepotong hadith Nabi SAW :</p> <p>الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء يدا بيد</p> <p>Terjemahan : “(Menukar) emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, bijirin dengan bijirin, kurma dengan kurma, garam dengan garam. (Hendaklah) di antara yang sama (sifatnya), sama (jumlahnya) serah dan terima”.</p> <p>Imām Syāfi'ī menyatakan bahawa enam barangan yang disebutkan dalam hadith</p>

³⁴⁰Terjemahan : “dan orang-orang yang melemparkan tuduhan (zina) kepada perempuan yang terpelihara kehormatannya, kemudian mereka tidak membawakan empat orang saksi, maka sebatlah mereka lapan puluh kali sebatan”.

³⁴¹ Abū Zuhrah, *Uṣūl Fiqh*, 137. Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 3:1103.

³⁴²Terjemahan : “Menolak peminta-peminta sedekah dengan perkataan yang baik dan memaafkan (kesilapan mereka) adalah lebih baik daripada sedekah (pemberian) yang diiringi (dengan perbuatan atau perkataan yang) menyakitkan hati. dan (ingatlah), Allah Maha Kaya, lagi Maha Penyabar.

		tersebut akan membawa kepada berlakunya riba apabila pertukaran barang yang sama jenis sedangkan sifat dan jumlahnya tidak sama serta tidak menyerahkannya secara langsung. Namun begitu, barangan selain daripada enam jenis yang disebutkan, berlaku <i>mafhum al-mukhālafah</i> daripada hukum tersebut iaitu tidak menjadi riba walaupun sifat dan kadar jumlah yang tidak sama serta langsung tidak berlaku serah dan terima. ³⁴³
--	--	---

Jumhūr ulama turut menggariskan syarat-syarat tertentu bagi menerima konsep ini sebagai hujjah.³⁴⁴ Tambahan pula kaedah memahami tafsiran ayat hukum dengan

³⁴³ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 1:425.

³⁴⁴ Imām Syāfi'ī dan para *jumhūr* ulama menggariskan beberapa syarat penerimaan konsep *mafhum al-mukhālafah* sebagai hujjah seperti berikut : (i) Tiada dalil khusus yang membicarakan hukum tersebut kecuali difahami daripada *mafhum al-mukhālafah*, seperti manafikan hukuman *qisās* yang dikenakan ke atas lelaki kerana kesalahan membunuh wanita. Terdapat dalil khusus membicarakan hukum berkenaan. (ii) Pembatasan yang terdapat dalam *naṣ* tidak mempunyai apa-apa tujuan melainkan untuk membataskan hukum semata-mata. Sekiranya batasan itu mempunyai tujuan lain seperti dorongan (*targhīb*), ancaman (*tarhīb*), mengagungkan (*tafkhīm*), pengharapan (*imtinān*), maka *mafhum al-mukhālafah* tidak boleh digunakan. (iii) Pembatasan tidak menunjukkan sesuatu yang telah menjadi kebiasaan umum. Umpamanya tegahan Allah SWT daripada mengahwini anak tiri yang tidak berada di bawah jagaannya. Ini kerana penjagaan anak tiri pada kebiasaan umum adalah di bawah jagaan bapa tiri. Justeru, ayat tersebut bukanlah bertujuan menjelaskan hukum harus mengahwini anak tirinya yang tidak berada di bawah jagaannya. (iv) Pembatasan yang dinyatakan berasingan atau kerana mempunyai kaitan dengan sesuatu yang lain. tegahan melakukan persetubuhan yang dikaitkan dengan 'di dalam masjid' tidak boleh dijadikan hujjah untuk melakukan

jalan *mafḥūm al-mukhālafah* ini memerlukan pengamatan mendalam dan aras pemikiran tinggi. Silap memahami pertentangan makna tersebut boleh menyelewengkan tafsiran kepada makna yang jauh daripada kehendak sebenar.

2.3.4 *Iḥtiyāṭī*

Tafsiran berorientasikan konsep *Iḥtiyāṭī*³⁴⁵ merupakan salah satu daripada elemen penting dalam pentafsiran Imām Syāfi'ī. Imām Ibn Hazm menghuraikan maksud *iḥtiyāṭī* ialah “mengambil yang lebih selamat dengan menjauhkan sesuatu perkara yang

persetubuhan ketika beriktikaf selain di dalam masjid. Ini kerana pembatasan tersebut bukanlah bertujuan menunjukan bagi tempat, tetapi larangan berkenaan adalah kepada mereka yang melakukan iktikaf. Penggunaan lafaz ‘di dalam masjid’ adalah merujuk kepada sesuatu yang mempunyai perkaitan secara khusus dengan amalan iktikaf. Al-Zuhaylī, *Uṣūl Fiqh*, 1:374.

³⁴⁵ *Iḥtiyāṭī* berasal daripada kalimah يحوط حاط yang dipindahkan dalam bentuk *khumasī* احتياط يحط احتياط yang membawa maksud ‘mengambil sesuatu dengan penuh hati-hati dan menyeluruh. Ibn Manẓūr, *Lisan al-‘Arab*, 2:1052. Ridzuan Ahmad (2006) melalui kajiannya menyimpulkan bahawa *iḥtiyāṭī* adalah suatu proses menilai, mengkaji dan menghalusi setiap perkara daripada segenap dimensi sebelum sesuatu hukum itu dikeluarkan mengikut dengan mengambil pendekatan memilih yang lebih berat hukumnya bagi mengelakkan daripada terjerumus ke dalam perkara yang ditegah.

dianggap tidak harus sekalipun tiada terdapat *naş* yang jelas mengharamkannya”.³⁴⁶

Maksud *iḥtiyāṭī* ini selaras dengan firman Allah SWT :

فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ

Surah al-Naml 27:22

Terjemahan : "Aku dapat mengetahui secara meliputi akan perkara yang engkau tidak cukup untuk mengetahuinya."³⁴⁷

Bagi memastikan konsep pelaksanaan *iḥtiyāṭī*³⁴⁸ berlaku dengan baik, Imām Syāfi’ī terlebih dahulu melakukan proses menilai, menimbang status serta meneliti kedudukan dalil, menghubungkan amalan dan latar belakang masyarakat lalu mengemukakannya sebagai suatu pendapat yang dianggap paling konkrit berdasarkan dalil-dalil yang diperolehi.³⁴⁹ Sikap *ber-iḥtiyāṭī* beliau dapat dilihat daripada pemilihan dalil tertentu serta cara bagaimana beliau menilai satu-satu hukum khususnya dalam hal ehwal fekah yang banyak berlaku perselisihan pendapat. Bagi menzahirkan konsep *iḥtiyāṭī* ini, Imām Syāfi’ī cenderung menggunakan istilah-istilah yang menggambarkan beliau amat berhati-hati dan tidak tergopoh-gapah menolak pandangan orang lain

³⁴⁶ Ibn Hazm, *al-Iḥkām*, 1:51

³⁴⁷ Imām al-Nasafī menghuraikan dalam tafsirnya : “itulah jawapan yang diberikan oleh burung Hud-Hud yang menunjukkan pengetahuannya yang luas, meliputi segenap penjuru yang belum diketahui oleh Nabi Sulaymān AS berkaitan Kerajaan Sabā’ dan Ratu Balqis. al-Nasafī, *Tafsīr al-Nasafī*, 2:208.

³⁴⁸ *Azīmah* dan *rukḥṣah* merupakan dua istilah yang berkait rapat dalam pelaksanaan *iḥtiyāṭī*, pada dasarnya *‘azīmah* adalah semua hukum syarak yang disyariatkan Allah SWT untuk semua hambanya. Maka setiap hukum yang *tsābit* pada syarak dinamakan *‘azīmah* melainkan jika terdapat perkara uzur mendatang lalu boleh diambil pula dengan apa yang dinamakan *rukḥṣah*. *‘Azīmah* berkisar pada hukum syarak *taklīf* yang lima iaitu, wajib, sunat, harus, haram dan makruh. *Rukḥṣah* pula adalah suatu bentuk keringanan atau kelonggaran yang diberikan syarak dengan sebab-sebab keuzuran yang *ditsābitkan* dengan dalil syarak. Abu Ishāk Ibrāhīm ibn Mūsā, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl Syarī’ah* (Beirut : Dār al-Ma’rifah, 1975), 383. Lihat juga Zulkifli Mohamad Al-Bakri, *Istilah-Istilah Fiqah Dan Usul : Empat Mazhab* (Selangor : Jabatan Kemajuan Islam Malaysia), 297-298.

³⁴⁹ Zaidan, *al-Wajīz*, 50.

kecuali jika jelas terdapat pertentangan *naş* dengan pandangan tersebut, di samping istilah احتياط (sebagai langkah berhati-hati), Imām Syāfi’ī turut menggunakan istilah-istilah berikut :

Jadual 1.2 : Istilah Lain Bagi *Iḥtiyāṭī*

Istilah	Tujuan	Contoh Tafsiran Ayat
احتياط (sebagai langkah berhati-hati)	Menggambarkan sikap berhati-hati dalam mentafsirkan satu-satu hukum.	Maksud sentuhan membatalkan wuduk adalah sentuhan tanpa berlapik. Sentuhan rambut tidak membatalkan wuduk, namun Imām Syāfi’ī berpendapat lebih baik berwuduk semula sebagai mengambil pendekatan <i>iḥtiyāṭī</i> . ولو احتاط فتوضأ إذا لمس شعرها كان أحب إلي Terjemahan : “... dan jika mengambil secara , hendaklah ia berwuduk semula apabila menyentuh rambutnya, itulah yang aku sukai” ³⁵⁰
الإختيار (pilihanku adalah) رأيت (aku berpendapat) أولى عندي (yang utama di sisiku) الورع	Merujuk kepada sesuatu hukum yang zahirnya tidak melanggar hukum syarak, tetapi atas dasar berhati-hati dalam perkara berkenaan, Imām Syāfi’ī mencadangkan satu pendapat baru dengan menggunakan istilah-istilah tersebut.	Walaupun harus berkahwin dengan penzina dan akad perkahwinan tersebut sah, Imām Syāfi’ī berpandangan sebaik-baiknya tidak mengahwini penzina bahkan sebaik-baik menceraikannya jika mengetahui keadaan tersebut. فالاختيار للرجل أن لا ينكح زانية، وللمرأة أن لا تنكح زانيا، فإن فعلا فليس ذلك بحرام ولا معصية Terjemahan : maka pilihanku, bahawa tidak mengahwini seorang wanita akan lelaki yang berzina dan tidak mengahwini seorang lelaki akan wanita yang berzina, dan jika mereka lakukan itu, ia tidaklah dihukumkan haram

³⁵⁰ Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 2:709.

(al-war'u)		dan tidak dikatakan mereka melakukan maksiat. ³⁵¹
أحب (yang paling aku sukai) أحببت (yang aku sukai)	Bertujuan menggambarkan galakan melakukan sesuatu amalan.	Imām Syāfi'ī amat menyukai sekiranya seseorang menepuk-nepuk debu terlebih dahulu sebelum menyapu ke anggota tayamum. ³⁵²
لاخير (tiada kebaikan)	Bertujuan melambangkan tegahan namun tiada asas yang kukuh mengenai kesahihan hukum tersebut	Imām Syāfi'ī berpandangan amalan memakan sembelihan orang Nasrani adalah tidak baik kerana pada hakikatnya golongan Nasrani Arab bukanlah ahli kitab ³⁵³

2.3.5 *Zāhir al-Naṣ*

Konsep *zāhir al-naṣ* turut menjadi asas penting dalam pentafsiran Imām Syāfi'ī. *Al-zāhir* membawa maksud suatu ungkapan yang jelas dan terang, manakala dari sudut istilah pula membawa maksud setiap lafaz atau ucapan yang terbentuk daripadanya makna-makna tertentu tanpa perlu menilai kepada *qarīnah* luaran atau pemerhatian.³⁵⁴ Imām al-Zarkasyī mentakrifkan *al-zāhir* sebagai suatu perkataan yang sudah jelas maksudnya, manakala Imām Abū Zuhrah mentakrifkannya sebagai suatu proses yang dipraktikkan oleh Imām Syāfi'ī apabila berhadapan dengan sesuatu *naṣ* di mana beliau

³⁵¹ *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2:709. Al-Syāfi'ī, *al-Umm*, 5:21.

³⁵² Al-Syāfi'ī, *al-Umm*, 1:113. Muṣṭafā al-Bughā, *al-Fiqh al-Manhajī*, 1:65.

³⁵³ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2:236

³⁵⁴ 'Abd Karīm Zaidān, *al-Wajīz*, 338.

akan berpegang kepada *ẓāhir al-naṣ* yang difahami selaras dengan pengetahuan dan kefahaman pertuturan dalam bahasa Arab.³⁵⁵

Imām Syāfi'ī berpandangan setiap pernyataan hukum hendaklah berdasarkan kepada perkara yang zahir sahaja. Ini bermakna seseorang hakim atau pihak berkuasa tidak berhak menyingkap hingga ke dalam batin berkaitan niat yang tersemat dalam lubuk hati mereka. dalam hal ini Imām Syāfi'ī menegaskan :

Terjemahan : “Allah SWT telah menyatakan segala hukuman terhadap hamba-hambanya di dunia. Ia bertujuan supaya mereka tidak menghukum kecuali dengan apa yang nyata. Malahan mereka tidak dituntut sama sekali melampaui garis panduan yang nyata ini. Begitu juga amalan Baginda Rasulullah SAW terhadap umat ini dalam semua sudut perundangan. Baginda SAW pernah menegaskan bahawa seluruh hukuman yang diambil hendaklah berdasarkan keterangan yang nyata sahaja, dan Allah SWT juga yang mengetahui perkara dalaman.”³⁵⁶

Analisis terhadap karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* menunjukkan bahawa Imām Syāfi'ī menggunakan istilah وهذا نأخذ (inilah yang kami ambil) dan kalimah *al-naṣ* dengan maksud *ẓāhir al-naṣ*³⁵⁷ dalam pentafsiran beliau. Ini menunjukkan beliau mengguna pakai hukum yang dapat difahami secara terus daripada *naṣ* al-Quran dan

³⁵⁵ Abū Zuhrah, *Al-Syāfi'ī*, 284.

³⁵⁶ Al-Syāfi'ī. *al-Umm*, 7:489.

³⁵⁷ Imām al-Juwaynī berpendapat penggunaan tersebut merujuk kepada makna lughawī iaitu *al-naṣ* dengan maksud *ẓāhir al-naṣ* (jelas dan nyata), malah istilah tersebut adalah sesuai dan tepat dengan kehendak sebenar. Al-Juwaynī, *al-Burhān*, 1:150.

hadith tanpa melakukan sebarang pentafsiran dan pentakwilan.³⁵⁸ Imām Syāfi'ī juga menggunakan perkataan *al-naṣ* merujuk kepada contoh berkaitan dapat dilihat pada firman Allah SWT :

وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ

Surah al-Māidah 5:6

Terjemahan : dan sapulah (sebahagian) kepalamu...

Menyapu air di kepala adalah salah satu daripada rukun wuduk, Imām Syāfi'ī mentafsirkan ayat ini berdasarkan *ẓāhir al-naṣ* dengan makna menuntut seseorang yang berwuduk menyapu air di kepalanya dengan sapuan sebahagian daripada kepala atau keseluruhannya. Inilah makna jelas yang dapat difahami daripada maksud *ẓāhir al-naṣ* dalam ayat di atas. Hadith pula memperkuat keterangan ini dengan menjelaskan bahagian kepala yang wajib disapu bukan keseluruhan kepala, tetapi memadai dengan menyapu sebahagian daripadanya sahaja. Sehubungan itu, Imām Syāfi'ī berpandangan kadar sapuan kepala yang wajib adalah menyapu sebahagian sahaja walaupun sekadar sehelai rambut.

2.2.6 *Qawā'id Fiqhiyyah*

Imām Syāfi'ī merupakan antara tokoh ulama terawal yang mempelopori penggunaan *qawā'id fiqhiyyah* dalam pentafsiran ayat hukum.³⁵⁹ Ia terus diguna pakai oleh para

³⁵⁸ 'Izz al-Din 'Abd Salam, *Qawā'id al-Aḥkām*, 67.

³⁵⁹ 'Alī āl-Nadawī membahagikan tahap perkembangan *qawā'id fiqhiyyah* kepada tiga tahap perkembangan iaitu, tahap kelahiran dan pembentukan, tahap perkembangan dan pembukuan dan tahap pemantapan dan penyelarasan. Tahap kelahiran dan pembentukan bermula sejak zaman Rasulullah SAW sehingga kurun keempat hijrah. Mulai kurun keempat *qawā'id fiqhiyyah* telah memasuki tahap perkembangan dan pembukuan dengan lahirnya tokoh-tokoh ulama yang

tokoh alim ulama *syāfi'iyyah* sehinggalah ilmu-ilmu berkaitan dengan *qawā'id fiqhiyyah* ini menjadi satu ilmu yang sangat penting dalam menetapkan satu-satu hukum.

Qawā'id fiqhiyyah merupakan kaedah umum fekah yang dicetuskan oleh para ulama bagi menghasilkan beberapa formula dan prinsip yang diterima pakai sebagai jalan untuk menyelesaikan masalah-masalah *furū'*. Kepintaran ini menggabungkan *naş-naş* syarak yang umum, prinsip-prinsip Usul Fiqh, '*illah-illah* hukum serta logik akal yang munasabah dengan ayat-ayat pernyataan yang ringkas, tepat dan padat.³⁶⁰ Kaedah-kaedah ini akan memudahkan para *mufasssir* membuat andaian awal terhadap satu-satu masalah berkaitan. Al-Zarqā' berpandangan, tanpa cetusan *qawā'id fiqhiyyah* ini.³⁶¹

Analisis terhadap karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* mendapati *qawā'id fiqhiyyah* banyak digunapakai dalam tafsiran ayat hukum Imām Syāfi'ī. Beberapa contoh aplikasi *qawā'id fiqhiyyah* melalui karya ini dapat dilihat seperti berikut :

Jadual 1.3 : Contoh Aplikasi *Qawā'id Fiqhiyyah*

<i>Qawā'id Fiqhiyyah</i>	Contoh-contoh
--------------------------	---------------

membahaskan ilmu ini secara terpisah dan membukukannya berdasarkan persoalan fiqh yang berasaskan mazhab. Penyusunan dan pembukuan ilmu ini dianggap lengkap dan telah sempurna setelah ia dibukukan dalam *Majallāt al-Aḥkām al-'Adliyyah* pada akhir kurun ketiga belas.kaedah-kaedah berkenaan telah diguna pakai dalam sistem kehakiman Sultan 'Abd Azīz Khān pada masa Kerajaan Uthmaniah. 'Alī āl-Nadawī, *Qawā'id Fiqhiyyah*, 121.

³⁶⁰ Aḥmad Zarqā', *Syarah Qawā'id Fiqhiyyah*, 39.

³⁶¹ Aḥmad al-Zarqā', *Madkhal al-Fiqh*, 2:943.

<p>الأمر بمقاصدها (setiap perkara berdasarkan kepada niat dan tujuannya)</p>	<p>Imām Syāfi'ī berpandangan wajib berniat puasa pada malam hari sebelum terbit fajar, tujuannya adalah untuk membezakan jenis-jenis puasa yang dilakukan sama ada puasa Ramadan, nazar, qadha, kifarat atau fidyah.³⁶²</p>
<p>اليقين لا يزال بالشك (sesuatu yang telah yakin tidak boleh disingkirkan kerana sesuatu yang syak)</p>	<p>Seseorang yang sedang ragu-ragu dengan jumlah pusingan tawaf, ia hendaklah berpegang kepada apa yang sudah diyakini. Begitu juga jika seseorang itu merasa syak dengan jumlah rakaat dalam solat, maka ia hendaklah berpegang kepada yang telah diyakini.³⁶³</p>
<p>المشقة تجلب التيسير (kesukaran itu menjadi sebab kepada kemudahan dan keringanan)</p>	<p>Imām Syāfi'ī berpendapat memendekkan (<i>qaṣar</i>) sembahyang daripada empat kepada dua rakaat merupakan <i>rukḥṣah</i> anugerah Allah SWT kepada umat ini sama ada kerana bermusafir atau kerana takut. Melakukan <i>qaṣar</i> ketika bermusafir adalah sunnah.³⁶⁴</p>
<p>الضرر يزال (sesuatu kemudaratan hendaklah disingkirkan)</p>	<p>Diharuskan <i>khiyār</i> ketika melaksanakan jualbeli bagi memastikan kepuasan di pihak pembeli. Ini kerana urusan jual beli adalah berasaskan prinsip <i>عن تراض</i> (redha meredhai). Ketidakpuasan pembeli adalah <i>ḍarār</i> yang perlu dielakkan.³⁶⁵</p>
<p>العادة المحكمة (sesuatu adat itu menjadi hukum)</p>	<p>Imām Syāfi'ī berpandangan disunatkan beriringan (موالاة) ketika mengambil wuduk. Wujud pandangan yang masih menganggap beriringan air wuduk dan perbuatan sebelumnya masih belum kering dan ada yang berpendapat dengan kadar gurau senda yang sederhana. Namun kadar dan jarak luputnya erti</p>

³⁶² Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2:127.

³⁶³ *Ibid.*, 2:272.

³⁶⁴ *Ibid.*, 1:313.

³⁶⁵ Al-Syāfi'ī, *al-Umm*, 3:5.

<i>muwālāt</i> tersebut tidak ditentukan oleh <i>naṣ</i> syarak dan ia merujuk kepada ' <i>urf</i> setempat. ³⁶⁶

2.4 Kaedah Penting Dalam Tafsiran Imām Syāfi'ī

Selain daripada sumber-sumber tafsiran Imām Syāfi'ī yang telah dihuraikan dalam penulisan lalu, Imām Syāfi'ī juga menampilkan beberapa aspek lain dalam pentafsiran beliau. Bidang *asbāb al-nuzūl*, *nāsikh mansūkh*, '*urf*', pengkisahan sirah, dialog dan perdebatan di samping turut menukikan pandangan mazhab sebagai kaedah untuk sampai kepada ketepatan sesebuah tafsiran.

Perbahasan *asbāb al-nuzūl* di sisi Imām Syāfi'ī adalah *syiddah al-ḥājah* dalam proses mentafsir.³⁶⁷ Imām al-Wāḥidī menyebutkan bahawa mengetahui *asbāb al-nuzūl* adalah satu kewajipan dan harus mendapat perhatian utama dalam kalangan tokoh-tokoh *mufasssir* kerana kisah-kisah yang membawa kepada sebab-sebab penurunan ayat adalah merupakan bentuk-bentuk pengetahuan penting yang termasuk dalam kajian sejarah al-Quran.³⁶⁸ Riwayat yang merujuk kepada *asbāb al-nuzūl* dipaparkan pada tafsiran *Surah*

³⁶⁶ *Ibid.*, 1:88.

³⁶⁷ Ulama *mufasssir* yang amat menitikberatkan aspek *asbāb al-nuzūl* di antara mereka ialah 'Alī bin al-Madīnī, Imām al-Wāḥidī, Imām al-Ja'barī yang meringkaskan karya al-Wāḥidī, Imām Ibn Ḥajar, dan Imām al-Suyūṭī. Para ulamak *mufasssir* berpegang kepada periwayatan *asbāb al-nuzūl* yang berstatus sahih daripada Rasulullah SAW atau para sahabat. Manakala sebahagian ulama seperti Ibn Sayrīn, al-Suyūṭī dan al-Wāḥidī menerima periwayatan *asbāb al-nuzūl* daripada tabi'in dengan syarat-syarat tertentu. Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 72.

³⁶⁸ Abī al-Ḥasan 'Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī al-Naisabūrī, *Asbāb al-Nuzūl* (Beirut : Dār Maktabah al-Hilāl, 1985), 2.

al-Baqarah 2:178 melalui (جماع إيجاب القصاص في العمد) : الأم. Sebelum turunnya wahyu, berlaku perselisihan pendapat mengenai pembunuhan secara sengaja dan tidak sengaja, manakala pembayaran *diyat* pula dikenakan mengikut status hidup, sebagai contoh jumlah *diyat* seseorang yang terhormat adalah berlipat kali ganda daripada *diyat* yang lain, atau *diyat Banī Naḍīr* adalah dua kali ganda berbanding dengan *diyat Banī Quraizah*. Pembalasan bunuh akan turut melibatkan hukuman balas bunuh ke atas individu lain dalam kabilah tersebut, ini menimbulkan rasa tidak puas hati di kalangan masyarakat Arab. Imām Syāfi’ī memetik kisah tindakan Zuhayr bin Jazīmah mengumpulkan semua anggota dari satu kabilah yang telah membunuh anaknya Sya’s :

“Apa yang kau inginkan setelah pembunuhan Sya’s? Zuhayr menjawab : ‘Salah satu di antara tiga hal yang akan aku sebutkan, aku tidak akan menerima selainnya’. Mereka bertanya : ‘apa itu? Kalian menghidupkan kembali Sya’s untukku! Atau memenuhi selendangku ini dengan bintang-bintang di langit! Atau kalian meminta kabilah Ghinwah untuk mendatangkan para anggota keluarganya, kerana aku akan menjatuhkan hukuman mati ke atas mereka. Akupun tidak berniat mengambil ganti rugi dari mereka.’”³⁶⁹

Zaman jahiliyah meletakkan kebebasan menuntut apa sahaja termasuklah boleh menuntut pembunuhan ke atas ahli keluarga lain yang tidak berdosa. Allah SWT telah menurunkan *Surah al-Baqarah* 2:178 untuk menetapkan hukuman yang adil di hadapan semua hamba-hambanya. Firman Allah SWT :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ ۖ وَالْأُنثَىٰ
بِالْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ۚ ذَلِكَ
تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۚ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾

³⁶⁹ Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 1:252-253.

Terjemahan : “Wahai orang-orang yang beriman! diwajibkan kamu menjalankan hukuman "*qiṣāṣ*" (balasan yang seimbang) dalam perkara orang-orang yang mati dibunuh iaitu, orang merdeka dengan orang merdeka, dan hamba dengan hamba, dan perempuan dengan perempuan. Maka sesiapa (pembunuh) yang dapat sebahagian keampunan dari saudaranya (pihak yang terbunuh), maka hendaklah orang yang mengampunkan itu) mengikut cara yang baik (dalam menuntut ganti nyawa), dan (si pembunuh pula) hendaklah menunaikan bayaran ganti nyawa itu) dengan sebaik-baiknya, yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu serta suatu rahmat kemudahan. Sesudah itu sesiapa yang melampaui batas (untuk membalas dendam pula) maka baginya azab seksa yang tidak terperi sakitnya.”

Selepas menyatakan sebab penurunan ayat³⁷⁰ ini, Imām Syāfi’ī membawa sepotong ayat lain daripada *Surah al-Māidah* ayat : 50. Firman Allah SWT :

أَفَحُكْمَ الْجَهْلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾

Surah al-Māidah 5: 50

Terjemahan : “Sesudah itu, patutkah mereka berkehendak lagi kepada hukum-hukum jahiliyah? Padahal kepada orang-orang yang penuh keyakinan, tidak ada sesiapa yang boleh membuat hukum yang lebih pada daripada Allah.”

Sirah turut memenuhi ruang pentafsiran Imām Syāfi’ī, Sa’īd Ramaḍān al-Būṭī menegaskan bahawa pemahaman sirah amat penting agar setiap muslim memperolehi gambaran sebenar tentang hakikat kesempurnaan yang tercermin pada kehidupan Nabi Muhammad SAW, sesudah itu barulah ia difahami secara konsepsional sebagai prinsip,

³⁷⁰ Metode *asbāb al-nuzūl* yang digunapakai oleh Imām Syāfi’ī juga dipaparkan pada tafsiran *Surah al-Māidah* 5: 50, *Surah al-Baqarah* 2:178, *Surah al-Baqarah* 2:202, *Surah al-Nisā’* 4:43, *Surah al-Nisā’* 4:100, *Surah al-Nisā’* 4:145, *Surah al-Baqarah* 2:232, *Surah al-Baqarah* 2:239, *Surah al-Nisā’* 4:65, *Surah al-Māidah* 5:103, *Surah al-Anfāl* 8:58, *Surah al-Aḥzāb* 33:6, *Surah al-Ṭāriq* 86:1, *Surah al-Tawbah* 9:108, *Surah al-Aḥzāb* 33:37, *Surah al-Jumu’ah* 62:11, *Surah al-Mulk* 67:16-17, *Surah al-Mujādilah* 58:1, *Surah al-Faṭḥ* 48:1-2, *Surah al-Ḥasyr* 59:5, dan lain-lain.

kaedah dan hukum.³⁷¹ Pelbagai bentuk rakaman sirah dipetik melalui tafsiran Imām Syāfi’ī,³⁷² pemahaman terhadap kronologi dan penceritaan sesebuah sirah akan membantu menjelaskan hukum-hukum berkaitan, firman Allah SWT :

³⁷¹ Muḥammad Sa’īd Ramaḍān al-Būṭī, *Fiqh al-Sīrah ma’a Maujiz li al-Tarīkh al-Khilāfah al-Rāsyidīn* (Damsyiq : Dār al-Fikr, 2008) 1.

³⁷² Pentafsiran *Surah al-Mumtaḥanah* 60:1 yang bermaksud : “Wahai orang-orang yang beriman! janganlah kamu mengambil musuhku dan musuh kamu menjadi teman rapat.” Penelitian penulis melalui *باب المسلم يدل على المشركين على عورة المسلمين* الأم menunjukkan Imām Syāfi’ī telah merujuk kepada sumber sirah untuk mentafsirkan ayat di atas. Beliau telah ditanya mengenai kisah seorang muslim yang menulis surat kepada seorang musyrik *Ḥarbī* memberitahu bahawa orang muslim akan menyerang mereka. Adakah muslim yang bersekongkol dengan musyrik boleh dibunuh? Bersumberkan kisah daripada Sufyān bin ‘Uyaynah, Imām Syāfi’ī membawa kisah bagaimana Saydinā ‘Ali, Miqdād dan Zubāir menerima perintah daripada Rasulullah SAW : *انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ، فإن بها* ‘Ali, Miqdād dan Zubāir menerima perintah daripada Rasulullah SAW : *اطلّقوا حتى تأتوا روضة خاخ، فإن بها* “Berangkatlah ke Rauḍah Khakh, di sana ada seorang penyeludup wanita yang membawa surat.” ketiga-tiga sahabat ini berkuda menuju ke arah penyeludup wanita lalu berkata :

أخرجني الكتاب، فقالت : ما معي كتاب، فقلنا لتخرجن الكتاب، أو لتلقين الثياب، فأخرجته من عقاصها، فأتينا به رسول الله

صلى الله عليه وسلم، فإذا فيه “من حاطب بن أبي بلتعه إلى ناس من المشركين من بمكة.

Terjemahan : “berikan surat itu kepada kami, wanita itu berkata : ‘Aku tidak membawa surat apapun’. Kami katakan kepadanya : ‘berikan, atau kami akan melepaskan pakaianmu!, wanita itu kemudian mengeluarkan surat itu di sebalik gulungan rambutnya, lalu kami membawa itu kepada Rasulullah SAW, di dalamnya tertulis : “Dari Ḥatib bin Abī Balta’ah untuk orang-orang musyrik di

﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ﴾

Surah al-Baqarah 1 : 233

Terjemahan : “dan ibu-ibu hendaklah menyusukan anak-anak mereka selama dua tahun genap iaitu bagi orang yang hendak menyempurnakan penyusuan itu dan kewajipan bapa pula ialah memberi makan dan pakaian kepada ibu itu menurut cara yang sepatutnya.”

Melalui *باب ما يحرم من الرضع* , Imām Syāfi’ī menyatakan bahawa

Rasulullah SAW memerintahkan Sahlah agar menyusui Sālim yang sering masuk

Mekah.” Setelah Rasulullah SAW menerima perkhabaran tersebut, Baginda SAW menyoal siasat Ḥatib bin Abī Balta’ah dan didapati Ḥatib telah membocorkan strategi serangan kaum muslimin ke atas orang musyrik di Mekah. Ḥatib menjelaskan tujuan tindakannya adalah semata-mata mahu menyelamatkan ahli keluarganya yang masih berada di Mekah agar terhindar dari serangan tersebut dan bukan kerana keraguan terhadap agama Islam, jauh sekali ingin kufur setelah memeluk Islam. Saydinā ‘Umar ingin mengambil tindakan untuk memenggal leher Ḥatib, namun Rasulullah SAW menghalang hukuman bunuh ke atas Ḥatib kerana beliau adalah di antara sahabat yang turut serta dalam peperangan Badar di samping berkata jujur atas apa yang telah berlaku. Imām Syāfi’ī berkata, kisah sirah ini telah menafikan hukum yang bersandarkan kepada prasangka kerana pada pandangan Imām Syāfi’ī, surat Ḥatib : (i) Menunjukkan beliau melakukannya bukan kerana ragu-ragu teradap agama Islam, tetapi untuk melindungi keluarganya. (ii) Menunjukkan kesilapan beliau, dan bukan kerana membenci terhadap Islam. (iii) Menunjukkan makna kemunafikan. Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 3:1336-1337. Contoh-contoh lain boleh dilihat pada tafsiran *Surah al-Baqarah* 2:228, *Surah al-Baqarah* 2:178, *Surah al-Baqarah* 2:194, *Surah al-Baqarah* 2:178, *Surah al-Tawbah* 9:37, *Surah al-Tawbah* 9:29, *Surah al-Ḥujurāt* 49:9, *Surah Muḥammad* 47:4, *Surah Mumtaḥanah* 60:1, *Surah Yasīn* 36:13-15, *Surah al-Ḥsyir* 59:6, *Surah al-Bayyinah* 98:5 dan lain-lain.

kerumahnya sedangkan Sahlah hanya mengenakan pakaian biasa ketika di rumah, Rasulullah SAW bersabda : أرضعيه خمس رضعات فيحرم بلبنها, “Susuilah dia lima kali susuan, dan dia akan menjadi *maḥram* kamu kerana susumu.” Imām Syāfi’ī menjelaskan bahawa *pemuhriman* boleh berlaku akibat daripada lima kali susuan sempurna. Sahlah menyempurnakan penyusuan ini lalu wujud pertalian *maḥram* seperti anaknya sendiri. Sirah ini menunjukkan keharusan proses susuan yang akhirnya akan menjaga kesempurnaan agama seseorang, dalam jangka masa yang lebih panjang *pemuhriman* melalui susuan ini akan memudahkan *muāyasyah* dua insan yang asalnya bukan *maḥram*.³⁷³

Tafsiran Imām Syāfi’ī juga tidak lokek memasukkan beberapa pandangan daripada mazhab lain. Muqātil bin Sulaimān mengatakan bahawa Imām Syāfi’ī tidak melepaskan peluang mendekati ulama yang berlainan fikrah dan mazhab, beliau amat prihatin dengan keilmuan dan pandangan para ulama sekaligus mengkaji pemikiran mereka. Selain kemunculan empat mazhab yang utama, kelompok-kelompok lain yang lahir pada zaman tersebut ialah Syiah,³⁷⁴ Khawarij³⁷⁵ dan Muktazilah.³⁷⁶ Kelompok-

³⁷³ Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 1:423.

³⁷⁴ Syiah adalah salah satu daripada kelompok aliran pemikiran tertua dalam Islam. Ia muncul sebagai sebuah pergerakan politik pada zaman akhir pemerintahan ‘Uthmān RA, kemudian tumbuh subur dan berkembang pada masa pemerintahan ‘Alī KWJ. Mazhab ini memiliki asas-asas pemikiran tersendiri. Terdapat beberapa jenis puak dalam kelompok ini termasuklah puak Sabāiyyah, puak

kelompok ini saling bertikam lidah dengan hujjah masing-masing untuk memecahkan propaganda lawan bagi memberi laluan selesa kepada pemikiran masing-masing.³⁷⁷ Keadaan ini berterusan sehingga membawa kepada ketaksuban mazhab dan sikap cela mencela antara satu sama lain. Imām Syāfi'ī berjaya membebaskan dirinya daripada ketaksuban mazhab dan pendapatnya sendiri. *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* membuktikan sikap keterbukaan beliau dalam menangani sebarang *ikhtilāf* perbezaan mazhab³⁷⁸ dan sedia menerima pandangan mazhab lain sekiranya asas pandangan tersebut lebih benar daripada pandangannya sendiri. Imām Syāfi'ī menyebut dalam satu ungkapan yang

Kisāniyyah, puak Zaydiyyah, puak Ithnā 'Asyāriyyah dan puak Ismā'īliyyah. Muḥammad Abū Zūhrah, *Tarīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah*. Kaherah : Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.,135.

³⁷⁵ Pengikut-pengikut Khawarij memiliki rasa fanatik yang tinggi, keras dan penuh semangat dalam membela kefahaman dan aliran yang mereka yakini. Para pengikut ini dikaburi dengan semboyan-semboyan palsu mirip puak *y'aqūbiyyin* yang melakukan revolusi di Perancis. Mereka dipengaruhi dengan syiar-syiar kebebasan, persamaan dan persaudaraan, dengan asas-asas syiar ini mereka rela membunuh ramai manusia dengan tangan dan menumpahkan darah orang-orang yang tidak berdosa. Rujuk *ibid.*, 157-183.

³⁷⁶ Kemunculan Muktaẓilah buat pertama kalinya adalah pada zaman Dinasti Umayyah, tetapi perbincangan berkaitan puak ini menjadi topik hangat pada zaman Dinasti Abbasiyyah. Mereka muncul pada zaman kemuncak kefitnahan pada zaman 'Alī KRWJ di mana kemunculan mereka adalah reaksi daripada kegoncangan pelbagai pemikiran seperti Syiah dan Khawarij serta kehendak ikutan nafsu dan kepentingan puak mereka. Rujuk *ibid.*, 184-191.

³⁷⁷ *Ibid.*, 134. Faḍl Ḥasan 'Abbās, *Muḥāḍarāt fī 'Ulūm al-Qur'ān* Jordan : Dār al-Nafāis, 2007), 279.

³⁷⁸ Perkataan *al-ikhtilāf* adalah *maṣḍar* dari (اختلف) berasal dari kata dasar (خلف), ia membawa erti perbezaan dan pertentangan dalam kefahaman yang mana setiap pihak kekal berpegang dengan kefahaman dan pandangannya. Dari sudut istilah, *ikhtilāf* digunakan secara antonim kepada *ijmak* dan *kesepakatan*. Dalam konteks umum, 'Abd Karīm Zaydān menyebut bahawa *ikhtilāf* membawa maksud perbezaan dalam pandangan, mazhab, agama dan kepercayaan sama ada ia memberi kebahagiaan atau kesengsaraan kepada manusia di dunia, mahupun di akhirat. Saadan man at el., *Fiqh Ikhtilaf* (Kuala Lumpur : Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2009), 5.

menarik : “Demi Allah, aku tidak peduli sama ada kebenaran itu akan zahir melalui lidahku atau orang lain.”³⁷⁹

Mengambil pandangan mazhab lain³⁸⁰ dalam keadaan orang lain mengiktiraf kehebatan mazhab Syafie jelas mempamerkan sifat tawaduk Imām Syāfi’ī. Ketaksuban mazhab adalah penghalang kepada sesiapa sahaja yang ingin memahami al-Quran dan penghalang kepada mengakui kehebatan Allah SWT dan tafsiran sebegini sekali-kali tidak akan sampai kepada maksud kesucian al-Quran yang sebenar.³⁸¹ Firman Allah SWT :

إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَتْهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا
كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿٥٦﴾

Terjemahan : “sesungguhnya orang-orang yang memperdebatkan tentang ayat-ayat Allah SWT tanpa alasan yang sampai kepada mereka, tidak ada dalam dada mereka melainkan hanyalah (keinginan) kebesaran yang mereka sekali-kali tidak akan mencapainya, maka mintalah perlindungan daripada Allah SWT, sesungguhnya Allah SWT Maha Mendengar lagi Maha Melihat.”

³⁷⁹ *Ibid.*, 134.

³⁸⁰ Sikap ini dapat dilihat ketika Imām Syāfi’ī menukilkan pendapat pengikut mazhab Abū Ḥanīfah pada tafsiran *Surah al-Baqarah* 2:158, terjemahan :“(Sesungguhnya "Safa" dan "Marwah" itu ialah sebahagian daripada Syiar (lambang) agama Allah SWT)". Imām Syāfi’ī mengqiaskan pelaksanaan ibadah *sa'i* yang bermula di *ṣafā* dan berakhir di *marwā* sama seperti pelaksanaan wuduk mengikut kepada urutan yang telah disebutkan oleh Allah SWT dalam al-Quran. Beliau memetik pandangan pengikut mazhab Hanafi : “ Apabila orang-orang yang berwuduk memulai dengan anggota badan yang menyalahi urutan, maka mereka menyalahilah firman Allah SWT: *إن الصفا والمروة من شعائر الله* . Mereka (pengikut mazhab) berkata lagi : “Jika dia memulai dari *marwā* sebelum di *ṣafā*, maka pelaksanaan itu mesti diulangi”. Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 2:232.

³⁸¹ Harun Yahya, kekeliruan Dalam Penafsiran Al-Quran (Johor Bharu : Perniagaan Jahabersa, 2005) 37.

Aspek lain yang tidak kurang pentingnya juga dalam pentafsiran Imām Syāfi’ī ialah *nāsikh mansūkh*. Imām al-Ṣuyūṭī dalam penulisan beliau *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* berkata: “seseorang tidak akan dapat mentafsirkan al-Quran dengan baik tanpa mengetahui *nāsikh* dan *mansūkh*.³⁸² *Nāsikh mansūkh* turut menyumbang kepada implikasi hukum hakam yang ingin diputuskan Imām Syāfi’ī dan ia disebut sebanyak empat kali di dalam al-Quran.³⁸³ Antara perbahasan Imām Syāfi’ī dalam persoalan *nāsikh mansūkh* ini dijelaskan dalam karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī* melalui الرسالة :

: باب الإبتدأ الناسخ والمنسوخ

﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾

Surah al-Baqarah 2:106

Terjemahan : “apa sahaja ayat keterangan yang kami *mansūkhkan* (batalkan), atau yang kami tinggalkan (atau tangguhkan), kami datangkan ganti yang lebih baik daripadanya, atau yang sebanding dengannya. Tidakkah engkau mengetahui bahawasanya Allah Maha Kuasa atas tiap-tiap sesuatu”.

³⁸² Jalāl al-Dīn ‘Abd Raḥmān al-Ṣuyūṭī , *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut : Dār Ibn Kathīr, 1987), 2:222.

³⁸³ *Nāsakh* secara etimologinya diertikan sebagai *al-Izālah* bermaksud menghilangkan atau meniadakan, kalimah tersebut juga memberi maksud *taḥwīl* atau menukar serta memberi maksud *al-tabdīl* menukar atau menggantikan dengan sesuatu yang lain, atau boleh juga memberi makna *al-naql* yang bermaksud menyalin. Mann’a al-Qaṭṭān, *Mabāḥith*, 224. Empat tempat dalam al-Quran yang dinyatakan Allah SWT tentang *nāsikh mansūkh* ialah pada Surah al-A’rāf 7:154, Surah al-Ḥajj 22:52, Surah al-Jāthiyah 45:29 dan Surah al-Baqarah 2:106. Abu Anwar M.Ag, *Ulumul Quran Sebuah Pengantar* (Pekan Baru : AMZAH, 2002), 47.

Zahir ayat di atas menunjukkan bahawa al-Quran hanya boleh *dinasakhkan* dengan al-Quran sahaja, memberi maksud bahawa hadith tidak boleh *menasakhkan* al-Quran sama sekali atau hadith hanya boleh *dinasakhkan* dengan sunnah sahaja.³⁸⁴

Aplikasi *nāsikh mansūkh*³⁸⁵ melalui karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* boleh didapati pada huraian tafsiran firman Allah SWT :

³⁸⁴ Imām al-Syāfi'ī melanjutkan perbincangan berkaitan *nāsikh mansūkh* ini dengan memaparkan sebuah dialog perdebatan. Paparan ini secara tidak langsung membentuk beberapa kesimpulan penting berkaitan konsep *nāsikh mansūkh* :

- i) Sebahagian ayat *dinasakh* untuk memberi keringanan, perluasan dan penambahan nikmat kepada manusia.
- ii) Allah SWT hanya *menasakhkan* ayat al-Quran dengan al-Quran, hadith tidak dapat *menasakhkan* al-Quran, sementara hadith hanya mengikuti al-Quran sebagai penjelas kepada erti ayat-ayat Allah SWT yang diturunkan secara global.
- iii) hadith hanya boleh *dinasakh* oleh sunnah dan ia hanya boleh dilakukan oleh perkara yang sebanding dengannya. Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 1:215-217.

H

³⁸⁵ Contoh lain ialah pada tafsiran ayat *Surah al-Nisā'* 4: 15. Firman Allah SWT :

وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي

الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿٥٠﴾

Terjemahan : “Dan sesiapa yang melakukan perbuatan keji (zina) di antara perempuan-perempuan kamu, maka carilah empat orang lelaki di antara kamu yang menjadi saksi terhadap perbuatan mereka. kemudian kalau keterangan-keterangan saksi itu mengesahkan perbuatan

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ
بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴿١٨١﴾ فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى
الَّذِينَ يَبْدُلُونَهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٨٢﴾

Surah al-Baqarah 2:181

Terjemahan : “diwajibkan ke atas kamu apabila hampir mati, jika ia meninggalkan harta, (hendaklah ia) membuat wasiat untuk ibu bapa dan kaum kerabat dengan cara yang baik (menurut peraturan agama), sebagai suatu kewajiban atas orang-orang yang bertakwa. Kemudian sesiapa yang mengubah mana-mana wasiat sesudah ia mendengarnya, maka sesungguhnya dosanya hanya ditanggung oleh orang-orang yang mengubahnya, sesungguhnya Allah Maha Mendengar, lagi Maha mengetahui.”

Ayat d atas menjelaskan galakan orang yang memiliki harta yang banyak agar mewasiatkan harta tersebut untuk kedua ibubapa dan kaum kerabat yang hampir.

tersebut, maka kurunglah mereka (perempuan yang berzina itu) dalam rumah hingga mereka sampai ajal matinya, atau hingga Allah SWT mengadakan untuk mereka jalan keluar (dari hukuman itu).”

Tafsiran ini dinyatakan oleh Imām Syāfi’ī melalui الأم : باب النافع والإعتراف في الزنا , beliau mentafsirkan ayat di atas dengan menyatakan bahawa hukuman rejam dikenakan ke atas penzina yang telah berkahwin, manakala hukuman dera (kurung) ke atas penzina berkahwin telah di *mansūkhkan*. Ayat ini diturunkan sebelum ayat berkaitan hukuman *ḥad* diturunkan. ‘Umar al-Khaṭṭāb pernah berkata di atas mimbar, “*rejam dalam kitab Allah adalah hak yang harus dilaksanakan bagi penzina yang telah bernikah*”. Rasulullah SAW pernah melaksanakan hukuman rejam ke atas Mā’iz tanpa menderanya. Begitu juga Rasulullah SAW memerintahkan Unais menjalankan hukuman rejam ke atas seorang wanita jika terdapat pengakuan zina. Semua ini menunjukkan bahawa hukuman dera bagi penzina yang telah berkahwin telah *dinasakh*. Ijmak ulama bersetuju dengan hukuman tanpa deraan ini. *Ibid.*, 2:546.

Sebahagian ulama berpendapat wasiat kepada kedua ibubapa dan kaum kerabat adalah termasuk ahli waris yang telah *dinasakh*. Mereka juga berbeza pendapat mengenai kaum kerabat yang bukan ahli waris.³⁸⁶ Bagi membuktikan hukum ini telah *dinasakh*, didatangkan sebuah dalil daripada *Surah al-Nisā'* 4:11:

وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُّسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ الشُّدُّسُ

Surah al-Nisā' ayat 4:11

Terjemahan : “Dan bagi ibu bapa (si mati), tiap-tiap seorang dari keduanya: satu perenam dari harta yang ditinggalkan oleh si mati, jika si mati itu mempunyai anak, Tetapi jika si mati tidak mempunyai anak, sedang yang mewarisinya hanyalah kedua ibu bapanya, maka bahagian ibunya ialah satu pertiga. kalau pula si mati itu mempunyai beberapa orang saudara (adik-beradik), maka bahagian ibunya ialah satu perenam.”

Mufasssir yang tidak mencicirkan persoalan *nāsikh mansūkh* akan selamat daripada kekaburan ketika memutuskan satu-satu hukum, oleh sebab itulah Imām Syāfi’ī menjadikan konsep ini sebagai salah satu asas penting dalam pentafsiran beliau.

Aspek lain dalam pentafsiran Imām Syāfi’ī juga mengambil kira ‘*urf*’ dan suasana ketika mentafsirkan satu-satu ayat. Ini dapat dibuktikan dengan munculnya perbincangan *qawl qadīm* Imām Syāfi’ī dan karya-karya beliau ketika di Iraq, berbeza dengan *qawl jadīd* yang merupakan pendapat dan karya-karya beliau ketika berada di

³⁸⁶ Bagi menguatkan *penasakhan* ini, Imām Syāfi’ī turut membawa sepotong hadith daripada Ibn ‘Uyaynah, daripada Sulaimān al-Ahwal, daripada Mujāhid, bahawa Rasulullah SAW bersabda: لا وصية لوارث bermaksud : “Tidak ada wasiat bagi ahli waris”. *Ibid.*, 1:264-265.

Mesir.³⁸⁷ Pembentukan dua versi *qawl* ini dipengaruhi oleh faktor-faktor tertentu, berkemungkinan semasa di Iraq Imām Syāfi'ī belum menemui dalil baru kecuali setelah berhijrah ke Mesir.³⁸⁸ Status kekuatan dan kelemahan dalil juga mungkin berubah di Mesir setelah Imām Syāfi'ī menemui dalil-dalil yang kuat menyokong atau mengetahui kelemahan dalil tersebut.³⁸⁹

³⁸⁷ Mengikut kebanyakan ulama, terdapat beberapa faktor yang mendorong kepada perubahan tafsiran fiqh Imām Syāfi'ī. Pengembaraan berguru dengan ulama-ulama terkenal dari seluruh pelusuk negara Islam menyebabkan wawasan pemikiran beliau berubah, berkemungkinan kerana bertambahnya kematangan ilmu dan cara berfikir. Penghijrahan Imām Syāfi'ī ke Madinah, yaman, Iraq dan Mesir juga menjadi faktor Imām Syāfi'ī dari sudut masa dan tempat yang berbeza seperti kelahiran di kota Mekah, penting perubahan *qawl* ini. Ini menyebabkan berlakunya perbezaan masalah-masalah tertentu di lokasi tertentu yang memerlukan penyelesaian fatwa tertentu. Fatwa atau hujjah Imām Syāfi'ī dari masa kesemasa bersandarkan kepada penemuan dalil al-Quran dan hadith yang lebih kuat yang tidak pernah ditemui sebelum ini. *Ibid.*, 90-93.

³⁸⁸ Contohnya dalam *qawl qadīm* Imām Syāfi'ī berpendapat bahawa mengucapkan salam di akhir solat yang disyariatkan hanya sekali. Pendapat ini sesuai dengan pendapat Imām Mālik dan Awzā'ī, tetapi setelah tinggal di Mesir, barulah beliau menemui dalil-dalil yang menunjukkan sunat hukumnya bagi salam yang kedua. Inilah pendapat *qawl jadīd* Imām Syāfi'ī. Mohamad Lutfi Md Latib, Mazhab Imam Asy-Syafie (Johor : Pustaka Azhar, 2013), 89.

³⁸⁹ Satu contoh perubahan pendapat berdasarkan penemuan hadith baru ialah persoalan anggota yang perlu disapu ketika tayammum. Dalam *qawl qadīm*, beliau berpendapat bahawa anggota yang perlu disapu ketika tayammum ialah muka dan kedua tapak tangan sahaja berdasarkan hadith 'Ammar bin Yasar : Terjemahan : "memadailah begini, lalu Rasulullah SAW menepuk tangannya ke tanah dan meniupnya, kemudian Baginda SAW menyapu kedua-duanya ke muka dan tapak tangan". *Qawl jadīd* beliau mengubah pandangan bahawa anggota yang wajib disapu ialah muka dan kedua tangan

'Urf pula diguna pakai sebagai kaedah pentafsiran dalam karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'* dapat dinyatakan melalui *اداب الشافعي ومناقبه : باب في الجامع*. Firman Allah

SWT:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً
عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾

Surah al-Nisā' 4:29

Terjemahan : “Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesesama kamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang dilakukan secara suka sama suka di antara kamu,

hingga ke siku. Beliau mengubah pandangannya berdasarkan penemuan beberapa hadith lain yang lebih kuat menurut sandaran beliau. Antaranya ialah hadith Ibn 'Umar : “Maka tayammumlah dengan menyapu muka dan kedua lengan”. Siti Khurshiah bt Mohd Mansor, Faktor-Faktor Perubahan Qawl Qadīm Kepada Qawl Jadīd Imām Syāfi'ī : Hubungannya Dengan Fiqh Kontemporari (Kuala Lumpur : Ijazah Sarjana Syariah, Jabatan Fiqh Dan usul, Bahagian Pengajian Syariah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur), 145.

dan janganlah kamu berbunuh-bunuhan sesama sendiri. Sesungguhnya Allah Maha Penyayang kepada kamu.”³⁹⁰

Ketetapan hukum yang digariskan oleh Imām Syāfi’ī secara tidak langsung mengiktiraf budaya dan adat sesebuah masyarakat yang tidak bertentangan dengan syarak, bahkan beliau memberi jalan mudah dengan menselarikan kebiasaan umum masyarakat dengan tuntutan ajaran Islam. Perbahasan ini bertepatan dengan salah satu daripada prinsip *qawā'id fiqhiyyah* : العادة محكمة (adat dapat dijadikan hukum).³⁹¹

³⁹⁰ Berdasarkan tafsiran ayat Surah al-Nisā' 4:29 di atas, Imām Syāfi'ī berpandangan bahawa jual beli hanya sah dengan adanya penerimaan *qabūl* kerana keadaan itu jelas menunjukkan reaksi redha meredhai antara satu sama lain. Namun ia berbeza dengan situasi pembelian *al-mu'āṭāh*, iaitu membeli jenis-jenis barangan remeh dan kecil pada kadar murah dalam proses jual beli. Imām Syāfi'ī bersetuju *qabūl* melalui ucapan atau lafaz tertentu akan menjelaskan kerelaan seseorang, namun dalam pembelian *al-mu'āṭāh* sesuatu tindakan kebiasaan yang difahami oleh sesebuah masyarakat boleh dijadikan sebagai isyarat untuk menunjukkan keredhaan antara penjual dan pembeli. Oleh itu, Imām Syāfi'ī menilai pembelian *al-mu'āṭāh* ini adalah sah di sisi syarak. *Al-mu'āṭāh* ialah membayar harga barang-barang yang murah dan dimaklumi dalam kalangan masyarakat, contoh : pembeli membeli sepotong roti dengan harga lapan puluh sen, pembeli menerima tanpa berkata apa-apapun kepada penjual seolah-olah meredhai jual beli tersebut. Ucapan yang menunjukkan kerelaan atau persetujuan ini adalah berbeza-beza mengikut sesebuah keadaan dan masyarakat tertentu. *Ibid.*, 2:596.

³⁹¹ Al-Syāfi'ī, *al-Umm*, 4:3. Kaedah العادة محكمة merupakan salah satu daripada pemikiran fiqh Imām Syāfi'ī yang diadaptasi ke dalam salah satu daripada lima *qawā'id fiqhiyyah* bersandarkan kepada dalil-dalil *naqlī* dan *'aqlī* yang amat luas perbincangannya. Beberapa kaedah lain seperti العرف بالشرع له اعتبار (kedudukan *'urf* di sisi syarak sesuatu yang diberi pertimbangan) mempunyai perkaitan secara langsung dengan adat dan *'urf*. Rujuk Ridzuan Ahmad, *Pemikiran Fiqh Imām Syāfi'ī : Suatu tinjauan Tentang Pemakaiannya Dalam Kurikulum Pengajian Syariah IPTA di Malaysia* (Selangor : Ijazah Doktor Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2006), 220-236. Lihat juga Abd Latif Muda, Rosmawati Ali @ Mat Zain, *Perbahasan Kaedah-Kaedah Fiqh* (Kuala Lumpur : Pustaka Salam Sdn. Bhd., 2000), 196.

Keterikatan adat resam bukanlah perkara mudah untuk dipisahkan kerana ia telah sebatih dengan kehidupan manusia. Ia perlu ditangani dengan penuh pertimbangan dan kebijaksanaan agar 'urf dan kebiasaan ini tidak menyukarkan manusia untuk mengamalkan syariat Islam. Pendekatan 'urf dalam pentafsiran beliau menunjukkan bahawa Imām Syāfi'ī mengambil kira perbezaan suasana, persekitaran setempat dan budaya bagi menghasilkan tafsiran syarak bertujuan untuk mengangkat kesulitan dan memberi kemudahan kepada umat manusia.

Tafsiran Imām Syāfi'ī turut diwarnai dengan dialog dan perdebatan sama ada bersama kawan mahupun lawan. Majlis perdebatan berlangsung untuk memberi nasihat dan pandangan terbuka, Imām Syāfi'ī menjalankannya dengan penuh adab bagi mencari kebenaran dan bukan kemenangan. Imām Syāfi'ī berkata: *ما نظرت أحدا قط على الغلبة*

(Aku tidak pernah berdebat untuk mencari kemenangan).³⁹² Firman Allah SWT :

لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ ۖ فَإِن فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ
وَإِن عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Terjemahan : “Kepada orang-orang yang bersumpah tidak akan mencampuri isteri-isteri mereka, diberikan tempoh empat bulan. Setelah itu jika mereka kembali (mencampurinya), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani, dan jika mereka berazam hendak menjatuhkan talak (menceraikan isteri), maka sesungguhnya Allah Maha Mendengar, lagi Maha mengetahui”.

Imām Syāfi'ī menggunakan pendekatan dialog dan perdebatan untuk mentafsirkan ayat di atas, perdebatan yang berlaku adalah seperti berikut :

³⁹² Ibn Hajar, *Tawālī al-Ta'sīs*, 113)

Teks	Terjemahan
<p>قال الشافعي : مخالفنا بعض الناس في المختلعة. فقال : إذا طلقت في العدة لحقها الطلاق، فسألته هل يروي في قوله خبراً؟ فذكر حديثاً لا تقوم بمثله عندنا ولا عنده. فقلت : هذا عندنا وعندك غير ثابت. قال : فقد قال به بعض التابعين. فقلت له : وقول بعض التابعين لا يقوم به حجة لو لم يخالفهم غيرهم. قال : فما حجتك في أن الطلاق لا يلزمها؟ قال حجتني من القرآن ولأثر والإجماع، على ما يدل على أن الطلاق لا يلزمها، قال : وأين الحجة من القرآن؟ قلت : قال الله تبارك وتعالى: لِّلَّذِينَ يُؤَلِّونَ مِن نِّسَائِهِمْ ... الآية. وذكر منها أربع آيات أخرى. قال الشافعي : إلا إن أحكام الله في هذه الآيات الخمس تدل على أنها ليست بزوجة؟ قال : نعم...³⁹³</p>	<p>Imām Syāfi’ī : sebahagian orang berbeza pendapat dengan kami tentang wanita <i>khulu’</i>. Berkata salah seorang daripada mereka : jika seorang wanita diceraikan pada masa iddah, maka talaknya jatuh. Imām Syāfi’ī bertanya kepadanya : adakah anda mempunyai dalil yang mendasari pendapat anda? Lalu dia menyebutkan hadith yang tidak layak dijadikan hujjah baik bagi kami atau baginya. Imām Syāfi’ī berkata : hadith tersebut tidak kuat untuk dijadikan dalil menurut mazhab kami dan mazhab kalian. Dia menjawab : pendapat ini telah dikemukakan oleh beberapa tabiin. Imām Syāfi’ī berkata kepadanya : pendapat sebahagian tabiin tidak layak dijadikan hujjah jika bertentangan dengan pendapat lainnya. Dia bertanya lagi : lalu dalil anda tidak jatuh talak semasa iddah? Imām Syāfi’ī berkata : Aku berdalilkan sumber dari al-Quran, <i>athār</i> dan ijmak, yang menunjukkan bahawa tidak jatuh talak. Dia bertanya : Manakah dalil yang tuan katakan itu? Lalu Imām Syāfi’ī menyebut firman Allah SWT: “bagi orang-orang yang mengila’ isterinya....” Imām Syāfi’ī menerangkan kembali : Tidakkah hukum-hukum Allah dalam lima ayat ini menunjukkan bahawa perempuan-perempuan itu bukan sebagai isterinya? Jawabnya : ya, benar.</p>

³⁹³ Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 1:342-343.

Dialog di atas menunjukkan berlakunya perbicaraan atau perdebatan berkaitan hukum *ila*³⁹⁴ iaitu sumpah seorang suami yang enggan menyetubuhi isterinya. Perdebatan ini berlaku dalam suasana yang baik, Imām Syāfi'ī menunjukkan sikap mendengar hujjah lawannya terlebih dahulu, kemudian memberi pandangan dan menyuarakan pula dalil dan hujjah untuk menyatakan hukum *ila*' tersebut. Wacana ilmu seperti dialog, perbincangan dan perdebatan ini sering berlaku pada zaman kehidupan Imām Syāfi'ī kerana ia dilihat mampu mendorong para ulama menemui hakikat dan kebenaran ilmu. Suasana ini berterusan hingga ke hari ini dan ia wajar diteruskan untuk kebaikan ilmu dan umat Islam seluruhnya.

Imām Syāfi'ī sedikitpun tidak ekstrim dengan pandangan sendiri, jauh daripada rasa bangga dan sifat sombong bahkan bersikap tawaduk apabila mengutarakan pendapat, ketika beliau berdialog dengan pihak lawan, Imām Syāfi'ī berkata :

³⁹⁴ *Ila*' bermaksud sumpah seorang suami untuk tidak bersetubuh dengan isterinya selama-lamanya, hukum *ila*' adalah haram kerana ia memudaratkan si isteri. Terdapat dua implikasi *ila*', sekiranya seorang suami melafazkan *ila*' kemudian dia melanggar *ila*' tersebut dengan kembali bersetubuh dengan isterinya sebelum cukup tempoh empat bulan atau lebih, maka dia wajib membayar kifarah sumpahnya iaitu, memerdekakan seorang hamba muslim, memberi makan kepada sepuluh orang miskin secukupnya setiap orang, memberi sepasang pakaian kepada setiap sepuluh orang miskin berpuasa selama tiga hari berturut-turut. Apabila kifarah ditunaikan maka gugurlah *ila*' dan suami dibenarkan bergaul semula dengan isterinya. Sekiranya *ila*' itu dibuat secara sumpah taklik, maka apabila suami menyetubuhi isterinya maka jatuhlah talak ke atas isterinya. Sekiranya *ila*' itu dilafazkan secara nazar seperti kata suami : “kalau aku setubuhi kamu dalam masa empat bulan maka aku wajib berpuasa selama sepuluh hari. Sekiranya suami menyetubuhi isteri sebelum cukup tempoh yang disebutkan maka dia wajib membayar nazarnya dengan berpuasa sepuluh hari. Sekiranya seorang suami berila' dan dia tidak bersetubuh dengan isterinya sehingga tamat tempoh *ila*', maka hukumnya gugurlah talak bāin ke atas isteri sebagai balasan kezaliman si suami dan rahmat kepada si isteri untuk membebaskan dirinya untuk membolehkan dirinya mengahwini lelaki lain pula. Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 1:344. Lihat juga Zaini Nasohah, *Perceraian : Hak Wanita Islam* (Kuala Lumpur : Utusan Publication, 2002), 27.

لقد ألفت هذه الكتب، ولم آل فيها، ولا بد أن يوجد فيها الخطأ، لأن الله تعالى قال : أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ [النساء :

[82] الآية، فما وجدت في كتبي ما يخالف الكتاب والسنة فقد رجعت عنه.³⁹⁵

Terjemahan : “Aku telah menyusun buku-buku ini dan aku tidak keluar darinya (al-Quran dan sunnah), sudah pasti ada kesalahan di dalamnya kerana Allah SWT berfirman : “Patutkah mereka (bersikap demikian), tidak mahu memikirkan isi al-Quran? Kalaulah al-Quran itu (datangnya) bukan dari sisi Allah SWT, nescaya mereka akan dapati perselisihan yang banyak di dalamnya”. Maka apa-apa yang kamu dapati perselisihan dalam kitabku dengan al-Quran dan sunnah, maka sesungguhnya aku kembalikan kepada rujukan tersebut (al-Quran dan sunnah).

2.4 Kesimpulan

Penulisan berkaitan metodologi pentafsiran Imām Syāfi’ī yang mengkhususkan perbahasan tentang sumber-sumber tafsiran dan kajian mengenai konsep dan elemen pemikiran Fiqh dalam tafsiran Imām Syāfi’ī nyata mempamerkan kredibiliti seorang *mufasssir* yang berpegang dengan kaedah dan prinsip tafsiran yang jelas. Keanekaragaman tafsiran yang dipaparkan merupakan nilai tambah penyempurnaan kepada tafsiran beliau. Paparan sumber dan metodologi tafsiran Imām Syāfi’ī merupakan sebuah pakej yang boleh dianggap sebagai sebuah standard kawalan tafsir yang mampu menyelamatkan kegelinciran para *mufasssir* daripada memaparkan tafsiran al-Quran menurut perspektif yang salah. Ini penting bagi mengelakkan salah komentar para *mufasssir* terhadap ayat-ayat al-Quran sekaligus boleh merosakkan intipati al-Quran dan ajaran Islam itu sendiri.

³⁹⁵ Abī Muḥammad ‘Abd Raḥmān bin Abī Ḥātim al-Rāzī, *Adāb al-Syāfi’ī wa Manāqibuhu* (Syiria : Maktabah Turāṭh al-Islāmī, t.t.), 325.

Kepentingan dan keutamaan tafsiran Imām Syāfi’ī juga terbukti apabila Imām Syamsu al-Dīn al-Daūdī³⁹⁶ memasukkan biografi Imām Syāfi’ī dalam karyanya *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*.³⁹⁷ Berbekalkan ketajaman minda dan ketinggian ilmu yang dimiliki, beliau gigih menjalankan tugas dengan sempurna sebagai *mufasssīr* dan *mujtahid* yang menggabungkan metode *tafsīr bi al-ma’thūr* dan *tafsīr bi al-ray’*. Kehebatan Imām Syāfi’ī dalam bidang pentafsiran dapat dilihat pada kenyataan al-Duktūr Muḥib al-Dīn ‘Abd al-Subḥān yang membuat kesimpulan bahawa setiap pengkaji yang melakukan analisis ke atas *manhaj* pentafsiran Imām Syāfi’ī akan mengakui sekiranya beliau sempat menulis kitab tafsir al-Quran, nescaya penulisan beliau akan menjadi rujukan ulama *mufasssīr* sepanjang zaman, bahkan ia mampu mengalahkan populariti kitab tafsir *Jām’i al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyāt al-Qur’ān* karya Syeikh *mufasssīrīn* Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, oleh itu, tidak hairanlah apabila kita melihat Ibn Jarīr seorang *mujtahid mufasssīr* yang tetap juga menganut mazhab Syafie.³⁹⁸

³⁹⁶Beliau ialah Syamsu al-Dīn Muḥammad bin ‘Alī bin Aḥmad al-Daūdī., meninggal dunia pada tahun 495M. Beliau menganut mazhab Maliki dan menjadi guru pada ulama hadith pada zamannya di Mesir. Beliau merupakan salah seorang murid Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī dan beliau menulis karyanya *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn*. Syamsu al-Dīn Muḥammad bin ‘Alī bin Aḥmad al-Daūdī, *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn* (Beirut : Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002), 16. Lihat juga Akrām Yūsuf, *Mausū’ah al-Imām al-Syāfi’ī*, 122.

³⁹⁷Analisis Imām Syamsu al-Dīn al-Daūdī pula mendapati sebanyak 200 ayat telah ditafsirkan Imām Syāfi’ī dalam karya *Risālah* dan 443 ayat lagi dalam karya *al-Umm*. Pada kebiasaannya Imām Syāfi’ī akan mengungkap satu ayat sebagai dalil dalam masalah tertentu dalam fiqh atau usul fiqh sehinggalah dapat difahami makna-makna yang diinginkan dalam pentafsiran ayat. Kadang kala ayat tersebut dijadikan sebagai tafsir ketika menyimpulkan hukum fiqh atau kaedah usul fiqh. Imām Syāfi’ī juga dilihat sering mentafsirkan ayat dengan tafsiran pelbagai pada beberapa tempat dengan tujuan untuk menggarap pelbagai kesimpulan sesuai dengan alur yang dikehendaki dalam tema-tema tertentu. *Ibid*.

³⁹⁸Kenyataan di atas adalah di antara kesimpulan utama kajian tesis master al-Duktūr Muḥib al-Dīn ‘Abd al-Subḥān yang bertajuk *Manhaj al-Imām al-Syāfi’ī fī al-Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* yang mengkaji tentang

BAB 3 : TAFSIRAN DAN *ISTINBĀṬ* HUKUM IMĀM SYĀFI'Ī DALAM ISU SOLAT, ZAKAT DAN WAKAF SERTA PENGAMALANNYA DALAM MASYARAKAT ISLAM MALAYSIA

3.0 Pengenalan

Malaysia mengisytiharkan kepada dunia bahawa Malaysia akan mencapai taraf negara maju menurut acuan pembangunan ciptaan model sendiri berasaskan kepada pandangan dan nilai-nilai hidup yang bersumberkan tradisi agama dan budaya Malaysia.³⁹⁹ Pasti cabaran mengekalkan jati diri seorang muslim adalah besar kerana kemodenan akan mempengaruhi tindak tanduk amalan masyarakat implikasi daripada permasalahan baru yang timbul dalam sebuah negara membangun, ketika inilah relevansi tafsiran al-Quran merentasi kebudayaan dan kemajuan menjadi satu keperluan yang pasti.⁴⁰⁰

kehebatan Imām al-Syāfi'ī dalam ilmu tafsir. Rujuk *Manhaj al-Imām al-Syāfi'ī fī al-Tafsīr Āyat al-Aḥkām* karya al-Duktūr Muḥib al-Dīn 'Abd al-Ṣubḥān, halaman 486. *Ibid.*, 123-124.

³⁹⁹ Osman Bakar, "Pembentukan Masyarakat Maju Dan Cabarannya Terhadap Pembaharuan Hukum Islam Di Malaysia" dalam *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun* (Kuala Lumpur : Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2001), 125.

⁴⁰⁰ Ajaran Islam dan orientasi kehidupan yang dilingkungi kebudayaan dan hambatan kemodenan semasa khususnya dalam konteks negara Malaysia hakikatnya bukanlah sebuah pertembungan. Syed Amir Ali, seorang tokoh ulama intelektual India berkata ; "Islam itu bukanlah ajaran yang bertentangan dengan konsep kemajuan, tetapi Islam banyak menetapkan adanya kesesuaian ajaran dan isyarat-isyarat petunjuk dengan idea progresif pada semua cabang bidang agama, bahkan memahami al-Quran dan makna-maknanya akan dapat membebaskan diri manusia daripada nilai-nilai relatif dan kuno." Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir Dari Aliran Klasik Hingga Modern*, terj. M. Alaika Salamullah, Saifuddin Zuhri Qudsy, Badrus Syamsul Fata (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2006), 381.

Pengkajian selanjutnya akan memfokuskan kepada kandungan tafsiran dan *istinbāt* Imām Syāfi'ī dalam bidang solat, zakat dan wakaf serta pengamalannya dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia. Pemilihan ini dilakukan kerana bidang-bidang ini merupakan kerutinan amalan masyarakat sepanjang kehidupan mereka. Walaupun bidang ini telah lama menjadi perbincangan dalam kalangan para *fuqahā'*, namun dalam konteks negara Malaysia topik ini masih hangat diperdebatkan justeru menjadi polemik berterusan yang boleh membawa kepada perpecahan dalam masyarakat.

Secara umumnya amalan keagamaan dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia amat berkait rapat dengan sejarah kedatangan awal pendakwah Islam yang banyak mencorakkan kecenderungan amalan masyarakat menurut mazhab Syafie.⁴⁰¹ Sejarah menunjukkan bahawa pengaruh mazhab Syafie amat sinonim dengan jiwa masyarakat Melayu hingga membawa kepada satu perasaan tidak selesa apabila terdapat unsur-unsur pengaruh mazhab lain cuba dibawa masuk ke dalam kehidupan beragama masyarakat Melayu.⁴⁰² Adalah amat baik jika keintiman Melayu dan Mazhab

⁴⁰¹ Mohd Lutfi Md Talib, *Mazhab Imam Asy-Syafie* (Johor Bharu : Pustaka Azhar, 2013), 170.

Fakta sejarah menunjukkan pegangan umat Melayu Islam serta pegangan mereka terhadap *fiqh* mazhab Syafie ini telah lama bertapak kukuh. Abad ke-14 merujuk kepada zaman kerajaan Melayu Melaka, masyarakat Melayu Islam menzahirkan penentangan terhadap kuasa-kuasa kolonial Eropah seperti Portugis dan Belanda semata-mata untuk mempertahankan negara dan Islam tercinta. Kuasa-kuasa kolonial ini bukan sahaja berhasrat menguasai pusat-pusat perdagangan dan perniagaan, sebaliknya mereka juga berazam untuk menukar agama orang Melayu daripada Islam kepada Kristian. Walau bagaimanapun misi ini gagal kerana masyarakat Islam ketika itu telahpun kuat berpegang kepada ajaran Islam khususnya pegangan terhadap *fiqh* mazhab Syafie yang tetap teguh dijadikan acuan hidup berpanjangan hingga ke hari ini. Dr. Abdul Hadi Muthohhar, *Pengaruh Mazhab Syafi'i di Asia Tenggara* (Semarang : Aneka Ilmu, 2003), 3.

⁴⁰² Golongan reformis menganggap bahawa keterikatan golongan tradisional terhadap mazhab Syafie sebagai satu sikap taksub yang ekstrem dan dilarang oleh agama serta menyebabkan kesukaran dan

Syafie ini diselarikan dengan ilmu dan kefahaman berkaitan metode dan konsep tafsiran ayat hukum Imām Syāfi'ī yang mengarah kepada pembentukan pelbagai hukum hakam kehidupan khususnya bidang solat, zakat dan wakaf. Penulis meyakini pendedahan ini akan melahirkan masyarakat Islam Malaysia yang berilmu pengetahuan, bertolak ansur, berlapang dada serta harmoni dalam membincangkan isu-isu *furū'*. Bab ini akan memfokuskan dua topik perbincangan utama iaitu :

- (i) Tafsiran dan *istinbāt* Imām Syāfi'ī dalam isu terpilih bidang solat, zakat dan wakaf.

Perbahasan tiga bidang ini amat signifikan dengan masyarakat Islam Malaysia kerana rujukan kepada mazhab Syafie umumnya menjadi kecenderungan amalan masyarakat. Perlu dinyatakan bahawa kajian pada bab ini bukanlah kajian perbahasan hukum, sebaliknya ia adalah kajian perpustakaan yang bertujuan untuk meneroka dan menganalisa tafsiran dan *istinbāt* Imām Syāfi'ī berasaskan kepada karya *Tafsīr al-Imām Syāfi'ī*. Prinsip dan hukum hakam yang lahir dalam mazhab Syafie⁴⁰³ adalah

membebaskan seseorang individu muslim. Mengikat diri kepada sesuatu mazhab tertentu pada pandangan reformis adalah satu perbuatan yang tidak pernah dianjurkan oleh agama, malah boleh menyebabkan perpecahan ummah. Golongan reformis dalam usaha mereka membebaskan keterikatan masyarakat kepada mazhab Syafie telah menganjurkan idea fiqh tanpa sempadan, iaitu suatu pendekatan terbuka mempelajari hukum fiqh berdasarkan dalil al-Quran dan sunnah serta pendapat-pendapat mazhab yang ditarjihkan, yang dikenali sebagai *fiqh sunnah*, *fiqh al-Kitab wa Sunnah* atau *fiqh al-Muqāran*. Pembelajaran fiqh seperti ini dianggap lebih baik dari pengajian kitab-kitab kuning dalam satu mazhab kerana ia lebih meluaskan ufuk pemikiran dan lebih sesuai dalam konteks semasa. Saadan Man et al., *Kesesuaian Pemikiran Dan Amalan Mazhab Selain Syafi'i Dalam Masyarakat Islam Malaysia : Satu Analisis Awal* (Kuala Lumpur : Jabatan Fiqh Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2009), 87.

⁴⁰³ Menurut Kamus Dewan mazhab adalah "cabang ajaran Islam yang diikuti oleh umat Islam". (Kamus Dewan Bahasa Dan Pustaka, dicapai pada 11 Disember 2016, <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=mazhab>).

Mazhab berasal daripada perkataan مذهب , ertinya jalan atau tempat yang dilalui. Manakala dari segi istilah mazhab bermaksud mengikuti satu-satu jalan yang dipercayai. Menurut ahli fekah pula mazhab adalah aliran pemikiran dan pandangan-pandangan daripada para imam *mujtahid* dalam segenap cabang

perbahasan tafsiran ayat-ayat hukum yang ditafsir dan *diistinbāt* oleh Imām Syāfi'ī. Pandangan dan tafsiran ulama *Syāfi'iyyah*⁴⁰⁴ juga termasuk dan boleh diambil kira dalam perbincangan kajian ini kerana pandangan mereka tidak lari daripada dasar dan prinsip yang telah digariskan oleh Imām Syāfi'ī, bahkan pandangan dan pendapat mereka turut mendukung prinsip-prinsip asas yang dilakarkan oleh Imām Syāfi'ī.

(ii) Amalan masyarakat Malaysia dalam isu terpilih bidang solat, zakat dan wakaf.

Perbahasan ini bertujuan mengkaji bentuk pengamalan masyarakat Islam Malaysia dalam isu-isu terpilih bidang solat, zakat dan wakaf. Fakta-fakta kajian lalu, sejarah pengamalan, faktor adat dan budaya, masalah dan realiti semasa yang timbul turut diambil kira dalam mewarnai perbahasan kajian ini. Pandangan dan temubual beberapa orang tokoh agamawan dan tokoh akademik turut dilakukan bagi mendapatkan pandangan dan penilaian berkaitan amalan ini. Pemilihan tokoh-tokoh ini amat penting lantaran mereka adalah kumpulan alim ulama semasa yang mampu memahami, menilai, mentafsir dan menganalisa satu-satu bentuk amalan masyarakat.

fiqh dan segala masalah-masalah *ijtihādiyyah*. Mazhab Syafie atau mazhab Imām Syāfi'ī adalah segala ijtihad Imām Syāfi'ī dalam perkara *Uṣūl* dan *furū'* yang dirakamkan melalui karya *al-Risālah* dan *al-Umm*. Akram Yūsuf 'Umar al-Qawāsīmī, *al-Madkhal ila Madhhab al-Syāfi'ī* (Jordan : Dār al-Nafāis, 2003), 302.

Secara umumnya mazhab-mazhab fiqh yang lahir dalam Islam terbahagi kepada dua kategori utama : (i) mazhab bersifat individu, iaitu kumpulan fatwa dan pendapat-pendapat fiqh yang dipindahkan daripada seorang *mujtahid* secara bersendirian. Mazhab ini terbentuk sejak wujudnya para *mujtahid* dalam kalangan para sahabat, Khulafā' Rasyidin, tabiin dan seumpamanya. Segala ilmu, kaedah *istinbāt* hukum, fatwa dipindahkan pada generasi seterusnya tanpa percampuran dan pandangan fiqh orang lain, justeru ia tidak disampaikan kepada generasi selepasnya dalam bentuk penyusunan karya-karya khusus. (ii) Mazhab yang bersifat kumpulan pula ialah segala makalah fiqh yang tidak hanya terhenti kepada pendapat, ijtihad dan kaedah *istinbāt* imam atau *mujtahid* tertentu sahaja, bahkan ia berkembang subur berpegang kepada asas-asas dan prinsip yang dilakarkan oleh imam mazhab tersebut. Abdul Latif Muda, *Sejarah Perundangan Islam Dan Mazhab Fiqh* (Kuala Lumpur : Pustaka Salam, 2010), 349-352.

⁴⁰⁴ Mazhab *Syāfi'iyyah* pula ialah usaha keilmuan dalam bidang fiqh dan usul fiqh bagi ratusan ulama Islam yang menuruti *manhaj istinbāt* yang digariskan oleh Imām Syāfi'ī dan mereka yang menurut ijtihadnya serta menambah beberapa fatwa sepanjang lebih seribu tahun, mereka ini dikenali dengan *Syāfi'iyyah* atau *Syāfi'iyyīn*. Akram Yūsuf, *al-Madkhal*, 302.

3.1 Tafsiran dan *istinbāt* Hukum Imām Syāfi'ī Dalam Isu Solat

Masyarakat Islam memaklumi bahawa amalan solat⁴⁰⁵ merupakan satu kewajipan ke atas setiap individu yang bergelar *mukallaf*. Pensyariatan solat yang disepakati ijmak ulama ini banyak dikhabarkan melalui al-Quran dan hadith. Ibadah solat boleh dijadikan kayu ukur bagi menilai sejauhmana ketaatan dan keimanan seorang hamba terhadap Tuhannya.⁴⁰⁶ Melalui *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*⁴⁰⁷, Imām Syāfi'ī menyebut tentang kewajipan solat ke atas setiap individu muslim pada bab *باب الحكم في تارك الصلاة* :

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ

Surah al-Baqarah 2:43

⁴⁰⁵ Solat menurut bahasa beerti doa atau doa ke arah kebaikan, menurut istilah syarak pula solat ialah suatu ibadah yang tersusun dari beberapa perkataan dan perbuatan yang dimulai dengan takbir dan disudahi dengan salam dengan syarat dan rukun tertentu. Secara umumnya solat terbahagi kepada dua bahagian isitu solat fardhu dan solat *nāfilah*. Solat fardhu wajib ditunaikan lima waktu iaitu zohor, asar, maghrib, isyak dan subuh. Mazhab Syafie berpandangan solat sunat terbahagi kepada dua bahagian iaitu solat sunat yang dilakukan secara berjemaah dan solat sunat yang dilakukan secara bersendirian. Solat sunat yang dilakukan secara berjemaah ialah solat sunat hari Raya Aidil Fitri dan hari Raya haji, solat sunat gerhana matahari, dan gerhana bulan, solat sunat *istisqā'* (minta hujan), solat sunat tarawikh dan solat sunat witr yang dilakukan selepas solat sunat tarawih. Manakala solat sunat secara bersendirian pula terbahagi kepada dua bahagian iaitu solat sunat rawātib bersama solat fardhu iaitu solat sunat fajar, empat rakaat sebelum zohor, dua rakaat selepas zohor, dua rakaat sebelum Asar, dua rakaat selepas maghrib dan tiga rakaat selepas solat isyak beserta satu rakaat solat sunat witr daripadanya, disunatkan juga empat rakaat sebelum solat jumaat dan empat rakaat selepasnya. Solat sunat rawātib yang berasingan daripada fardhu pula ialah solat sunat tahajjud, solat sunat duha, solat sunat *taḥyiyah al-masjid*, solat sunat taubat, solat sunat tasbih, solat sunat istikharah, solat sunat zawal, solat sunat dua rakaat di masjid selepas kembali dari musafir, solat sunat wuduk dan solat sunat *awwābīn*. Duktūr Wahbah al-Zuhaylī, *Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu* (Damsyik : Dār al-Fikr, 1998), 1071-1077. Rujuk juga *Amalan Solat Sunat : Satu Kajian Di Kalangan Pelajar Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya* (Kuala Lumpur : Jabatan Fiqh Dan Usul, Bahagian Pengajian Syariah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2006/2007), 45.

⁴⁰⁶ Dr Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-'Ibādah fī al-Islām* (Kaherah : Maktabah Wahbah, 1995), 221.

⁴⁰⁷ Imām Syāfi'ī juga membawa ayat-ayat seruan solat mengenai kewajipan solat, *Surah al-Baqarah* 2:3, 37, 43-46, 83, 110, 115, 142, 145, 148, 153, 177, 186, 238, *Surah al-Nisā'* 4:43, 77, 101, 103, 162, *Surah al-Māidah* 5: 6, 12, 55, 85, 91, 106, *Surah al-An'ām* 6: 72, 92 dan lain-lain lagi.

Terjemahan : “dan dirikanlah kamu akan solat dan keluarkanlah zakat”.⁴⁰⁸

Melalui الصلاة الأُم : باب أصل فرض الصلاة Imām Syāfi’ī meneruskan lagi tafsiran beliau

mengenai solat, firman Allah SWT :

فَأَقِمْوُا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا

Surah al-Nisā’ 4:103

Terjemahan : “Sesungguhnya solat itu adalah kewajiban yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman.”

Berdasarkan ayat di atas, Imām Syāfi’ī berkata, apabila sahabat bertanya mengenai Islam, Rasulullah SAW menjawab : "خمس صلوات في اليوم والليلة" (solat lima waktu sehari semalam). Penjelasan lain hal-hal berkaitan solat seperti waktu solat (*al-mauqut*), jumlah rakaat dan serta tatacara solat dijelaskan oleh Rasulullah SAW melalui hadith-hadith Baginda.⁴⁰⁹ Hal ehwal solat dan penjelasannya menurut mazhab Syafie telah sempurna disusun dan dibukukan oleh para *fuqahā’* dalam karya-karya selepas beliau, antaranya ialah karya *al-Umm* karya Imām Syāfi’ī sebagai pengasas mazhab Syafie,

⁴⁰⁸ Pernyataan Imām Syāfi’ī berkaitan kewajiban solat fardhu lima waktu sehari semalam disokong oleh dalil-dalil al-Quran dan hadith serta dipersetujui oleh para ulama di mana individu muslim tidak boleh sama sekali meninggalkannya. Imām Syāfi’ī berkata : “solat itu wajib ke atas dirimu dan tidak boleh diwakilkan kepada orang lain, ia hanya akan terjadi melalui perbuatan masing-masing”. Imām Syāfi’ī menzahirkan ketegasan dan keprihatinan beliau dengan menyebut keharusan hukum bunuh ke atas muslim yang engkar solat dan enggan bertaubat. Beliau berhujjah dengan tindakan Abū Bakr menghukum bunuh orang-orang Islam yang enggan membayar zakat, bagi Imām Syāfi’ī jika keharusan hukuman ini boleh dijatuhkan ke atas pengengkar zakat, maka sudah tentu ia boleh dilaksanakan ke atas pengengkar solat kerana Allah SWT tidak pernah memisahkan antara keduanya (أَقِمْوُا الصَّلَاةَ وَأَتُوا الزَّكَاةَ), justeru kedudukan solat pula lebih istimewa daripada zakat (فَإِنَّ الصَّلَاةَ أَكْبَرُ مِنَ الزَّكَاةِ). Abū Bakr berkata : لو لا منعوني عقلا ما أعطوا رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه، لا تفرقوا بين ما جمع الله (seandainya mereka tidak mahu memberikan seutas tali kekang unta kepadaku yang dahulunya mereka berikan kepada Rasulullah SAW, nescaya aku benar-benar memerangi mereka kerana hal itu. Janganlah kalian memisahkan hal yang disatukan Allah SWT. Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 1:202

⁴⁰⁹ Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 2:663.

Mukhtaṣar al-Muzānī karya al-Muzānī murid kanan Imām Syāfi’ī, *Nihāyat al-Maṭlab* karya Imām al-Ḥarāmaīn, *Nihāyat al-Muḥtāj* karya Imām Muḥammad al-Ramlī, *al-Basīṭ*, *al-Wasīṭ* dan *al-Wajīz* karya Imām Ghazālī, *al-Muhadhdhab* karya Imām Abū Ishāk al-Syairāzī, *al-Muḥarrar* karya Imām Rāfi’ī, *Minhāj al-Ṭālibīn* karya Imām Nawāwī dan *Matan al-Taqrīb* karya Imām Abū al-Syūja dan lain-lain lagi.⁴¹⁰ Isu-isu terpilih bidang solat yang akan dinyatakan dalam bab seterusnya akan dibahaskan satu persatu dalam penulisan ini menurut perspektif tafsiran Imām Syāfi’ī.

3.1.1 *Mulāmasah*

Amalan wuduk amat penting bagi memastikan kesempurnaan ibadah solat, perbincangan berkaitan wuduk pula tidak dapat lari daripada membahaskan isu *al-mulāmasah*.⁴¹¹ Karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī* membincangkan isu ini melalui الأم :

: الوضوء من الملامسة والغائط :

وَإِنْ كُنْتُمْ مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ

Surah al-Mā'idah 5:6

⁴¹⁰ Abdul Latif Muda, *Sejarah Perundangan Islam Dan Mazhab Fiqh* (Kuala Lumpur : Pustaka Salam, 2010), 458. Lihat juga Shuhadak Mahmud, Pengamalan Mazhab Syafie Dalam Kalangan Guru-Guru Takmir Di Negeri Sembilan, Ijazah Doktor Falsafah, Jabatan Fiqh Dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 80.

⁴¹¹ *Mulāmasah* berasal daripada kata dasar لمس yang bermaksud perbuatan ‘menyentuh atau meraba’. Perbuatan الملامسة pula ditakrifkan sebagai ‘saling sentuh menyentuh’, manakala dalam perbincangan ilmu fiqh, kalimah *mulāmasah* sering dikaitkan dengan saling bersentuhan di antara lelaki dan perempuan yang membawa kepada terbatalnya wuduk. Ḥusāyn al-Ḥabsyī, *Kamus al-kauthar* (Kuala Lumpur : Victory Agencie, 2005), 409.

Terjemahan : “dan jika kamu sakit (tidak boleh kena air), atau dalam perjalanan, atau kembali dari tempat buang air, atau kamu menyentuh perempuan...”

Imām Syāfi’ī menjelaskan apa yang dapat difahami daripada *ẓāhir* ayat di atas bahawa Allah SWT mewajibkan seseorang berwuduk semula setelah menyelesaikan urusan membuang hajat pada ayat : *أو جاء أحد منكم من الغائط* (atau salah seorang daripada kamu datang dari tempat buang air)⁴¹², dan bersentuhan dengan perempuan : *أو لمستم النساء* (atau menyentuh perempuan). Imām Nawāwī menyenaraikan empat

⁴¹² Bagi menjelaskan tafsiran *الغائط* dalam ayat di atas, Imām Syāfi’ī menampilkan hadith :

شكى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجل يخيل إليه الشيء في الصلاة، فقال : لا ينقل حتى يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً

Terjemahan : “Seorang lelaki diadukan kepada Rasulullah SAW tentang yang sesuatu yang mengganggu fikirannya daam solat. , lalu Rasulullah SAW menjawab : janganlah dia beranjak daripada solatnya sehingga dia mendengar bunyi atau merasakan angin (kentut)”. (HR Bukhārī, Muslim, Abū Dawūd, Nasāī dan Ibn Majah). Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al- Imām al-Syāfi’ī*, 2:710.

Yang dimaksudkan tempat buang air ialah qubul dan dubur dan yang keluar dari kedua-duanya ada dua jenis iaitu yang biasa dan yang jarang. Jenis yang biasa adalah kencing, berak, darah atau angin. Manakala yang jarang ialah mazi, wadi, ulat, biji, kencing tak putus atau darah istihadhah, semuanya membatalkan wuduk sama ada sedikit atau banyak, keluar secara biasa atau dipaksa. Muhammad Zuhaili dan Ahmad Suhaimi, *Ensiklopedia Solat*, 75.

perkara yang boleh membatalkan wuduk⁴¹³ dan dua daripadanya dinyatakan dengan jelas dalam firman di atas.

Berdasarkan ayat *أولستم النساء* di atas, Imām Syāfi’ī berpandangan sentuhan antara lelaki dan perempuan bukan *maḥram* membatalkan wuduk secara mutlak. Pengertian sentuhan yang dimaksudkan adalah menyentuh perempuan dengan tangan dan ciuman tanpa menyebabkan junub.⁴¹⁴ Bagi menyokong tafsiran ini Imām Syāfi’ī membawa sebuah hadith yang dikhabarkan daripada Mālik, daripada Ibn Syihāb dari Sālim bin ‘Abd Allah dari ayahnya, Rasulullah SAW bersabda :

قبلة الرجل امرأته، وجسها بيده من الملامسة، فمن قبل امرأته أو جسها بيده فعليه الوضوء

Terjemahan : “ciuman dan rabaan suami terhadap isterinya termasuk dalam pengertian *mulāmasah*. Oleh itu, siapa sahaja yang mencium atau meraba isterinya, dia harus berwuduk”.⁴¹⁵

⁴¹³ Terdapat empat perkara yang membatalkan wuduk disisi Imām Nawāwī dengan memasukkan tidur ke dalam perkara hilang akal, iaitu : i) keluar sesuatu daripada dua jalan ii) menyentuh perempuan iii) tidur iv) hilang akal. Abī Zakariyyā Maḥyū al-Dīn Ibn Syaraf al-Nawāwī, *Majmū’ Syarah al-Muḥadhdhab* (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986), 1:95.

⁴¹⁴ Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al- Imām al-Syāfi’ī*, 2:708.

Terdapat tiga pandangan ulama berkaitan masalah sentuhan lelaki dan perempuan membatalkan wuduk : i) Lelaki dan wanita yang bersentuhan batal wuduk secara mutlak. Ini pendapat Imām Syāfi’ī, Ibn Ḥazam, Ibn mas’ūd dan Ibn ‘Umar. ii) Tidak membatalkan wuduk secara mutlak, pandangan Abū Ḥanīfah, al-Syaibānī, Ibn ‘Abbās, Tāwūs, al-Ḥasan, ‘Athā dan Syekh Ibn Taymiyyah dan ini pendapat yang *rājiḥ*. iii) Sentuh wanita membatalkan wuduk jika diiringi dengan syahwat, ini pandangan Imām Mālik dan Aḥmad dalam riwayat yang masyhur. Aḥmad Muḥammad ‘Assāf, *al-Aḥkām al-Fiqhiyyah fi al-Madhāhib al-Islāmiyyah al-Arba’ah* (Beirut : Dār Iḥyā’ al-‘Ulūm, 1983), 55.

⁴¹⁵ Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al- Imām al-Syāfi’ī*, 2:708.

Perbahasan karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* berkaitan ayat *أولا مستم النساء*

diteruskan lagi dengan perbincangan berkaitan sentuhan suami dan isteri yang dapat diringkaskan oleh penulis seperti berikut :

- (i) Jika suami menyentuh isteri dengan tangan atau dengan bahagian tubuhnya dan tiada penghalang antara mereka, baik dengan syahwat ataupun tidak, maka dia wajib berwuduk dan begitulah sebaliknya.
- (ii) Jika suami menyentuh rambut isteri tanpa menyentuh kulitnya sama ada dengan syahwat atau tidak, maka dia tidak wajib berwuduk. Syahwat yang berada di hati tidak dipengaruhi oleh rambut kerana yang mempengaruhi nafsu adalah perbuatan seseorang. Namun Imām Syāfi'ī menyukai jika dulang wuduk kerana mengambil pendekatan *iḥtiyāṭi* :

لو احتاط فتوضاً إذا لمس شعرها كان أحب إلي

Terjemahan : "... dan jika mengambil secara *iḥtiyāṭi*, hendaklah ia berwuduk semula apabila menyentuh rambutnya, itulah yang aku sukai.⁴¹⁶

Imām Syāfi'ī mentafsirkan ayat *أولستم النساء* ini sebagai batal wuduk walaupun sekadar sentuhan tanpa perlu kepada sentuhan untuk berjimak.⁴¹⁷ Namun begitu, terdapat perselisihan dalam kalangan ulama berkaitan pentafsiran *al-lams* yang

⁴¹⁶ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2:709.

⁴¹⁷ Imām al-Nawāwī berkata *Aṣḥāb al-Syāfiyyah* berpendapat disunatkan mengambil wuduk semula apabila menyentuh rambut wanita yang bukan mahram sebagaimana yang difatwakan oleh Imām Syāfi'ī. Al-Syāfi'ī, *al-Umm*, 1:97-99. Muhammad Zuhaili dan Ahmad Suhaimi, *Ensiklopedia Solat*, 2:264.

membawa implikasi pandangan yang agak berbeza. Perkataan *al-lams* menurut maksud sebenar ialah menyentuh dengan tangan, atau secara kiasan membawa maksud *jima'* (bersetubuh). Sebahagian ulama berpendapat ayat ini umum, manakala sebahagian ulama lain yang mentafsirkannya dengan makna khusus iaitu meletakkan 'kelazatan' sebagai syarat bagi memenuhi makna khusus tersebut, tafsiran ini muncul kerana terdapat hadith-hadith yang menceritakan Baginda SAW menguncup isteri-isterinya kemudian terus keluar menunaikan solat tanpa memperbaharui semula wuduk.

Sebahagian ulama pula memegang pendapat batal apabila bersentuhan antara lelaki perempuan yang bukan mahram kerana mereka berpandangan *al-lams* dalam ayat bermaksud sentuhan mahram secara makna sebenar (sentuh) dan bukan makna kiasan (*jimā'*). Apabila berlaku percanggahan ini, Imām Syāfi'ī berpandangan hendaklah didahulukan makna sebenar (*ḥaqīqat*) daripada secara kiasan (*majāz*).⁴¹⁸ Ibn Kathīr juga turut bersetuju dengan pandangan mentafsirkan makna *al-lams* dengan makna sebenar dikuatkan lagi dengan firman Allah SWT Surah al-An'ām 6:7 فَلَمَّسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ (mereka menyentuhnya dengan tangan-tangan mereka). Ayat tersebut menerangkan tentang sikap orang yang beriman yang telah melihat dan memegang al-Quran, namun mereka

⁴¹⁸ *Ḥaqīqāt* ialah lafaz yang digunakan kepada satu makna secara tept dan khusus dari aspek bahasa. Semua perkataan tersebut jelas memberi makna khusus tanpa memerlukan pentafsiran lain. Manakala *majāz* ialah lafaz yang bukan digunakan pada makna sebenar seperti perkataan 'singa' yang boleh merujuk kepada seseorang yang bengis dan ganas seperti seekor singa. Apabila berlaku pertentangan makna, maka lafaz yang membawa maksud 'sebenar' hendaklah didahulukan. Jalāl al-Dīn 'Abd Raḥmān al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut : Dār Ibn Kathīr, 1987), 233.

tetap angkuh dengan kekufuran. Allah SWT menggunakan perkataan *al-lams* dengan maksud memegang dan menyentuh dengan tangan.⁴¹⁹ Imām Syāfi’ī menegaskan :

Allah SWT mewajibkan wuduk kerana membuang najis seperti mana ia mewajibkan wuduk kerana sentuhan. Allah SWT menyatakan hukum tersebut secara beriringan dengan kewajipan wuduk kerana membuang najis, seolah-olah menyatakan hukum bersentuhan yang dikehendaki melalui ayat berkenaan adalah dari kelompok hadas kecil. Jika yang dikehendaki dengan maksud *al-mulāmasah* itu dengan maksud *jimā’* nescaya hukum tersebut akan dinyatakan beriringan dengan hukum berjubah.⁴²⁰

Tafsiran ini diperkukuhkan lagi dengan sebuah hadith riwayat Abū Hurairah RA, sabda Rasulullah SAW : *واليد زناها للمس* (zina tangan adalah dengan sentuhan).

Pemahaman terhadap hadith ini disokong oleh Ibn Mas’ud, Ibn ‘Umar, al-Zuhrī, Zaid bin Aslam dan Imām Syāfi’ī yang menerima pakai *al-lams* dengan makna sebenar (*ḥaqīqāt*), justeru dalam hal ini perkataan *al-lams* menurut Imām Syāfi’ī adalah merujuk kepada sentuhan dengan tangan dan bukan *jimā’*.⁴²¹ Imām Syāfi’ī berkata : “kami mendapat riwayat daripada Ibn Mas’ūd RA yang isi ucapannya mirip dengan ucapan Ibn ‘Umar RA iaitu : “jika suami menyentuh isterinya dengan tangan atau dengan bahagian tubuhnya, di mana tiada penghalang di antara mereka, baik dengan syahwat ataupun tidak, maka dia wajib berwuduk, demikian pula dengan isterinya. Jika isteri menyentuh suaminya, maka suami dan isteri wajib berwuduk, tiada perbezaan bahagian

⁴¹⁹ Abū Fidā’ ‘Ismaīl “imād al-Dīn Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* (Kaherah : Dār al-Sya’bī, 1986), 3:236.

⁴²⁰ Al-Syāfi’ī, *al-Umm*, 1:62.

⁴²¹ Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad al-Syawkānī, *Nail al-Awṭār* (Kaherah : Maktabah al-Kulliyyāt al-Azhariyyah, 1985), 1:262.

manapun yang mereka sentuh, termasuk jika suami tersentuh kulit isteri atau sebaliknya.⁴²²

Tafsiran Imām Syāfi’ī berkaitan *al-mulāmasah* menunjukkan beliau seorang yang teliti dalam menetapkan hukum. Sesuatu isu diperhalusi satu persatu, melihat sebab dan kesan serta mengambil berat hal-hal yang bersangkutan dengan ibadah seperti *al-mulāmasah* ini. Pemilihan batal apabila bersentuhan menunjukkan Imām Syāfi’ī mengambil sikap *iḥtiyāṭi* bagi memelihara kesucian solat, sanggup mengulanginya semula kerana bimbang isu *mulāmasah* ini boleh merosak dan mencacatkan solat seseorang.

3.1.2 *Talaffuẓ al-Niyyat Dan Takbīr al-Iḥrām*

Talaffuẓ al-niyyat (melafazkan niat) dalam perbahasan ini hanya menyentuh tentang niat dalam ibadah solat sahaja. *Talaffuẓ al-niyyat* bermaksud menjaharkan atau membaca lafaz *uṣallī* ketika hendak memulakan solat. Niat atau *al-Qaṣd* (bersengaja) di sisi Imām Syāfi’ī adalah perkara yang amat penting kerana ia merupakan salah satu daripada rukun-rukun solat, tanpa niat solat seseorang menjadi tidak sah. Niat untuk menunaikan solat haruslah disertakan dengan unsur “kesengajaan melakukan solat (القصد في الفعل)” agar solat yang akan ditunaikan terpisah daripada perbuatan-perbuatan

⁴²² Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 2:709.

lain.⁴²³ Imām Syāfi’ī menyentuh persoalan niat dalam tafsiran *Surah al-Bayyinah* 98:5 pada firman Allah SWT :

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ

دِينُ الْقِيَمَةِ ﴿٥﴾

Surah al-Bayyinah 98:5

Terjemahan : “pada hal mereka hanya diperintah supaya menyembah Allah dengan ikhlas mentaatiNya kerana (menjalankan) agama, dan juga agar melaksanakan solat dan menunaikan zakat, yang demikian itulah agama yang lurus”.

Menurut Imām Syāfi’ī, Penetapan niat dalam solat dan ibadah-ibadah umum yang lain penting untuk membezakan ibadah dari adat, membezakan tingkatan ibadah fardhu, sunat atau nazar, membezakan jenis-jenis solat sama ada subuh, zohor, asar dan sebagainya.⁴²⁴ Bagi Imām Syāfi’ī, kaifiat berniat solat memerlukan kepada meniatkan perlakuan solat, niat kewajipannya dan niat penentuan (*ta’yīn*) solat yang hendak ditunaikan.⁴²⁵ Melalui باب النية في الصلاة, Imām Syāfi’ī berkata :

⁴²³ Zainuddin Abdul Aziz al-Malbariy, *Fath al-Mu’in* (Johor : Perniagaan Jahabersa, 2009), 61. Sayyid Sābiq pula mentakrifkan niat sebagai keinginan atau azam untuk mengerjakan ibadah solat semata-mata untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT. Sayyid Sābiq, *Fikih Sunnah* (Kuala Lumpur : Victory Agencie, 1990), 1:286.

⁴²⁴ Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 2:1045.

⁴²⁵ Meniatkan perlakuan solat ialah meniatkan pelaksanaan perbuatan-perbuatan solat, untuk membezakan pergerakan-pergerakannya ke atas seluruh perbuatan lain, untuk membezakan ibadah dari adat, dan untuk membezakan tingkatan-tingkatan ibadah. Meniatkan kewajipannya pula bermaksud meniatkan penentuan solat, fardhu atau sunat, jenis solat sama ada solat tunai atau *qadā’*. Manakala meniatkan penentuan (*ta’yīn*) solat pula adalah menentukan jenis-jenis solat seperti solat zohor, asar, isyak dan sebagainya. Muḥammad Zuhaylī, Aḥmad Suhaimī Karīm, *Mausū’ah al-Ṣalāh al-Madḥhab al-Syāfi’ī*, 232.

فرض الله الصلوات، وأبان رسول الله عدد كل واحدة منهن، ووقتها، وما يعمل فيهن، وفي كل واحدة منهن، وأبان الله منهن نافلة، وفرضا، فقال لنبيه : (ومن الليل فتهجد به نافلة لك) الآية، ثم أبان ذلك رسول الله بينا إذا كان من الصلاة نافلة وفرض، وكان الفرض منها مؤقتا أن لا تجزئ عنه صلاة إلا بأن ينويها مصليا.⁴²⁶

Terjemahan : “Allah SWT telah menetapkan beberapa solat dan Rasulullah SAW menjelaskan jumlah rakaat,waktu dan rukunnya. Allah SWT menjelaskan sebahagian solat itu ada yang fardhu dan ada yang sunat. Allah SWT berfirman kepada NabiNya: ‘pada sebahagian malam solat tahajjudlah kamu sebagai suatu ibadah tambahan bagimu’. Jelaslah, jika terdapat solat sunat dan solat fardhu, dan adalah solat fardhu mempunyai waktu-waktu tertentu, maka seseorang akan dikira menunaikan solat jika niatnya adalah untuk menunaikan solat.

Imām Syāfi’ī turut membawa kata-kata al-Māwardī bagi menjelaskan kalimah ‘*mukhlisīn*’ yang memberi maksud ‘niat yang ikhlas dalam perkataan mereka’,⁴²⁷ atau dengan kata lain niat yang dilafazkan ketika hendak menunaikan ibadah solat mestilah dibulatkan dengan keikhlasan semata-mata kerana Allah SWT. Sebuah hadith *masyhūr* berkaitan niat dapat dipamerkan pada riwayat Imām Bukhārī, bahawa Nabi SAW bersabda:

إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى⁴²⁸

Terjemahan : “sesungguhnya setiap amalan itu bergantung kepada niat, sesungguhnya setiap orang itu akan mendapat sesuatu mengikut niatnya”.

⁴²⁶ Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 2: 1045.

⁴²⁷ Muhammad Zuhaili, Ahmad Suhaimi, *Ensiklopedia Solat*, 229.

⁴²⁸ Abī Zakariyyā Maḥy al-Dīn Ibn Syaraf al-Nawāwī, *Minhāj al-Ṭālibīn* (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996), 13.

Niat adalah perkara pokok dan penting dalam setiap pengibadahan khususnya solat. Solat tanpa niat adalah tidak sah, manakala niat yang jauh dari keikhlasan kerana Allah SWT hanya akan menjadi sia-sia. Imām al-Nawāwī menyebut bahawa lafaz niat tidak wajib kerana niat letaknya dihati, sunat melafazkan niat solat sebelum *takbīr al-ihrām* supaya lidah dapat menolong hati, menjauhi was-was serta membantu pengamal solat memfokuskan fizikal, hati, akal dan minda terhadap amalan solat yang ingin dilakukan.⁴²⁹ Ia memberi maksud bahawa tempat niat adalah di dalam hati dan sudah memadai sekiranya niat dilakukan di hati tanpa menzahirkannya pada lafaz.

Menghukumkan sunat melafazkan niat *uṣallī* diqiyaskan dengan amalan ibadah haji المحرم أي مرید الإحرام ينوي بقلبه وجو بالخبر: "إنما الأعمال بالنيات ولسانه : (وقياسا على ما يأتي في الحج): haji إنما الأعمال (orang yang hendak ihram itu berniat dengan hatinya kerana hadith dan berlafaz dengan lidahnya mengikut perlakuan Nabi SAW) berpandukan hadith riwayat Anas bin Mālik. سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لبيك بحجة و عمرة. (Aku telah mendengar Rasulullah SAW berkata "لبيك بحجة و عمرة").⁴³⁰

Hujjah di atas jelas menunjukkan sunat melafazkan niat sebelum *takbīr al-Ihrām*, dan 'illahnya agar lafaz niat menjadi pertolongan kepada lidah untuk

⁴²⁹ *Ibid.*

⁴³⁰ *Al-Nihāyah* menyokong pandangan sunat melafazkan *uṣallī* dengan mengqiyaskan hukum tersebut dengan amalan haji berdasarkan kepada 'illah-illah berikut : (i) Pertolongan kepada lidah (ii) agar terkeluar daripada was-was (iii) menafikan *qawl* yang mewajibkan lafaz *uṣallī*. (iv) Qiyas pada niat haji telah *tsābit* bahawa Nabi SAW berlafaz niat haji seperti yang dizahirkan dalam hadith di atas. *Ibid.*, 159.

memfokuskan niat, mengeluarkan diri daripada was-was, memelihara daripada *qawl* yang mewajibkan lafaz niat serta qiyas daripada amalan niat haji yang *thābit* seperti yang tersebut dalam hadith. Niat pula perlu disertakan dengan *takbīr al-iḥrām*, seseorang dianggap belum memulakan solat tanpa mengungkap kalimah الله أكبر (Allah Maha Besar). Imām Syāfi’ī berkata “...dia tetap tidak dianggap masuk ke dalam pekerjaan solat sebelum mengucapkan *takbīr al-iḥrām* yang sebenar, ungkapan الله الكبير الحليل atau الله العظيم، الحمد لله juga belum dianggap memasuki solat kecuali melafazkan takbir yang sebenar الله أكبر, namun lafaz الله الأكبر termasuk dalam kategori kalimah *takbīr al-iḥrām* kerana tambahan huruf ‘*alīf*’ dan ‘*lām*’ tidak memalingkannya daripada makna takbir. Walau bagaimanapun menurut Imām Syāfi’ī, ungkapan الله أكبر كبيراً dan الله أكبر من كل شيء وأعظم diterima sebagai *takbīr al-iḥrām*”.⁴³¹ Imām Syāfi’ī berkata : Sa’īd bin Salīm memberitahu kepada kami, daripada Sufyān bin Sa’īd al-Thaurī, daripada ‘Abd Allah bin Muḥammad bin ‘Uqaīl, daripada Muḥammad bin ‘Alī al-Ḥanafiyyah, daripada ayahnya bahawa Rasulullah SAW bersabda :

مفتاح الصلاة الوضوء وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم

Terjemahan : “kunci solat adalah wuduk, yang mengharamkannya adalah *takbīr*, dan yang menghalalkannya adalah *taslīm* (mengucapkan assalamualaikum)”.⁴³²

⁴³¹ Al-Syāfi’ī, *Mausū’ah al-Imām al-Syāfi’ī āl-Kitāb al-Umm*, 3:13

⁴³² Al-Syāfi’ī, *Mausū’ah al-Imām al-Syāfi’ī āl-Kitāb al-Umm*, 3:13. Muhammad Zuhaili, Ahmad Suhaimi, *Ensiklopedia Solat*, 233.

Selain daripada itu, Imām Syāfi’ī dilihat amat teliti dalam menuturkan ungkapan *takbīr al-iḥrām* (الله أكبر). Beliau berpandangan, jika berkurangan satu huruf daripada kalimah tersebut maka seseorang itu belum lagi masuk ke dalam solat yang sebenar kecuali menyempurnakan lafaz *takbīr al-iḥrām* tersebut dalam keadaan berdiri (bagi yang berkemampuan). Sebagai contoh, tidak menuturkan huruf ‘*rā*’ atau menghapuskan huruf ‘*rā*’ dalam lafaz الله أكبر, atau menuturkan الله الكبير, maka seseorang itu dikira tidak melakukan *takbīr al-iḥrām* dengan sempurna.⁴³³ Imām Syāfi’ī menyukai amalan menguatkan suara dengan jelas ketika bertakbir, namun perlu elak daripada memanjang-manjangkan lafaz takbir. Beliau berkata :

“saya menyukai bahawa imam hendaklah menguatkan suara ketika bertakbir, membacanya dengan jelas, tidak memanjang-manjangkan ucapan dan tidak pula menghapuskannya. Demikian pula yang mesti dilakukan oleh makmum kecuali menguatkan suara dalam bertakbir, cukup dia memperdengarkan kepada dirinya dan orang yang berada di sebelahnya jika dia menginginkan demikian dan tidak boleh lebih daripada itu. Jika imam atau makmum tidak melakukan hal-hal itu dan memperdengarkan kepada diri mereka sahaja, maka itu sudah sah bagi keduanya. Namun jika mereka tidak memperdengarkannya kepada diri sendiri, maka itu tidak sah. Takbir itu tidak sah hinggalah mereka memperdengarkan bacaannya kepada diri sendiri. Setiap orang yang mengerjakan solat, baik lelaki ataupun wanita adalah sama dalam masalah takbir kecuali kaum wanita. Di dalam bertakbir, mereka tidak boleh melebihi daripada sekadar memperdengarkan kepada diri sendiri. Jika salah seorang daripada mereka menjadi imam solat bagi kalangan mereka, maka saya menyukai bahawa dia memperdengarkannya kepada mereka dengan tetap merendahkan suara di antara mereka. Lalu, apabila mereka melakukan takbir, maka merekapun wajib merendahkan

⁴³³ Seseorang yang ingin menunaikan solat sedangkan berlaku kekeluan pada lidahnya, maka hendaklah digerakkan lidah dalam melafazkan takbir semampu mungkin dan ini sudah memadai dan sah baginya kerana telah melafazkan yang terbaik mengikut kemampuannya. Al-Syāfi’ī, *Mausū’ah al-Imām al-Syāfi’ī al-Kitāb al-Umm*, 3:16.

suara mereka dalam bertakbir, dalam gerak setiap solat sama ada turun ataupun bangkit”⁴³⁴.

Tafsiran niat dan lafaz takbir jelas menunjukkan ketelitian Imām Syāfi’ī dalam menjelaskan amalan *talaffuẓ niyāt* dan *takbīr al-iḥrām*. Pentafsiran niat bersumberkan qiyas membantu mengukuhkan pemahaman sunatnya melafazkan niat. Aplikasi *qawā’id fiqhiyyah* menggunakan kaedah الأمور بمقاصدها (setiap perkara adalah berdasarkan kepada niat dan tujuannya) dipraktikkan dengan maksud sah atau tidaknya ibadah seseorang bergantung kepada apa yang diniatkan. Huraian mengenai lafaz takbir juga mempamerkan sikap *itqān* (mendalam) beliau dalam menekuni salah satu daripada rukun ini, semua aspek diambil kira termasuklah perkara yang dianggap kecil seperti tidak sah lafaz takbir jika meninggalkan sebutan satu sahaja iaitu huruf ‘*rā*’ pada kalimah takbir, hujjah ini sudah cukup untuk menggambarkan ketelitian seorang *mufasssir*.

3.1.3 Bacaan *Basmalah*

Perbahasan berkaitan pentafsiran *basmalah* menurut pandangan Imām Syāfi’ī yang dimaksudkan dalam penulisan ini adalah lafaz بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ pada bacaan *Surah al-Fātiḥah*. *Ummu al-Qur’ān* atau *Surah al-Al-Fātiḥah* merupakan rukun solat yang wajib dibaca dalam semua jenis solat sama ada solat secara individu mahupun solat berjemaah, bacaan ini tidak boleh diganti dengan bacan-bacaan lain. Imām Syāfi’ī berkata :

⁴³⁴ Al-Syāfi’ī, *Mausū’ah al-Imām al-Syāfi’ī āl-Kitāb al-Umm*, 3:17.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الآية السابعة، فإن تركها ن أو بعضها، لم تجزه الركعة التي تركها فيها⁴³⁵

Terjemahan : “kalimah termasuk dalam tujuh ayat pada *Surah al-Fātiḥah*, sekiranya tidak dibaca pada rakaat solat atau dibaca sebahagian sahaja, beerti rakaat tersebut tidak dikira tidak dikira rakaat yang meninggalkan bacaan *Surah al-Fātiḥah*.

الأم : باب القراءة بعد Imām Syāfi’ī mengutarakan pentafsiran *basmalah* melalui

التعوذ pada *Surah al-Fātiḥah* 1:1. Firman Allah SWT :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Surah al-Fātiḥah 1:1

Terjemahan : “Dengan nama Allah yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang”.

Imām Syāfi’ī memiliki pendirian tersendiri dalam menyatakan pandangan beliau berkaitan bacaan *basmalah*. *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī* memaparkan pelbagai *athār* dan *hadith* bagi menunjukkan kewajipan menyertakan bacaan *basmalah* dalam bacaan *al-Fātiḥah* dan pandangan ini dilihat bertentangan dengan pendapat Mazhab Hanafi, Maliki dan Hanbali serta *jumhūr fuqahā’* yang lain berdasakan hujjah-hujjah berikut :

i. Firman Allah SWT :

وَلَقَدْ ءَاتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْءَانَ الْعَظِيمَ⁴³⁶

Surah al-Ḥijr 15:97

Terjemahan : “dan sesungguhnya Kami telah memberi kepadamu (wahai Muhammad) tujuh ayat yang diulang-ulang bacaannya dan seluruh al-Quran amat besar kemuliaan dan faedahannya.”

⁴³⁵ Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 1: 188.

⁴³⁶ *Ibid.*

- ii. Al-Rabī' meriwayatkan daripada Imām Syāfi'ī, daripada 'Abd Majīd bin 'Abd 'Azīz, dari Ibn Jurāij, dari ayahnya yang menyampaikan hadith dari Sa'īd bin Jubāir : *ولقد آتيناك سبعا من المثاني الآية* yang bermaksud : “sesungguhnya kami telah berikan kepadamu tujuh ayat yang dibaca berulang-ulang”. Imām Syāfi'ī menjelaskan bahawa tujuh ayat (*سبعا من المثاني*) yang dimaksudkan dalam ayat diatas adalah *Umm al-Qur'ān*.⁴³⁷
- iii. Imām Syāfi'ī berkata : aku diberitahu kalau Ibn 'Abbās RA pernah mengatakan : *إن رسول الله كان يفتتح القراءة ب بسم الله الرحمن الرحيم* maksudnya : “dahulu Rasulullah SAW pernah membuka bacaan surah dengan *بسم الله الرحمن الرحيم*”.⁴³⁸
- iv. Imām Syāfi'ī berkata :
هي أم القرآن، قال أبي : وقراها علي سعيد بن جبير حتى ختمها، ثم قال : بسم الله الرحمن الرحيم.. الآية السابعة
Maksudnya : “tujuh ayat yang dimaksudkan pada ayat tersebut ialah Ummu al-Qur'ān, al-Rabī' mengatakan bahawa Sa'īd bin Jubāir membacakannya kepadaku hingga selesai lalu mengatakan *بسم الله الرحمن الرحيم* hingga ayat ketujuh”.⁴³⁹
- v. Al-Rabī' memberitahu kami daripada Imām Syāfi'ī, dari Ibrāhīm bin Muḥammad, dari Sāliḥ hamba al-Tau'amah :
أن أبا هريرة رضي الله عنه كان يفتتح الصلاة ب بسم الله الرحمن الرحيم maksudnya : “bahawa Abū Hurairah RA membuka bacaan solat dengan *بسم الله الرحمن الرحيم*”.⁴⁴⁰
- vi. Imām Syāfi'ī berkata : *بسم الله الرحمن الرحيم الآية السابعة، فإن تركها، أو بعضها، لم تجزه الركعة التي تركها*⁴⁴¹
فيها
Terjemahan : “kalimah *بسم الله الرحمن الرحيم* tersebut termasuk dalam tujuh ayat pada *Surah al-Fātiḥah*. Jika tidak dibaca pada rakaat atau dibaca sebahagian, beerti

⁴³⁷ *Ibid.*

⁴³⁸ *Ibid.*

⁴³⁹ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr Imām Syāfi'ī*, 1:189.

⁴⁴⁰ *Ibid.*

⁴⁴¹ *Jumhūr* ulama menetapkan berpendapat bahawa *basmalah* tidak termasuk ayat dalam *Surah al-Fātiḥah*, tetapi wajib membacanya sebelum membaca *Surah al-Fātiḥah*. Perbincangan berkaitan *ta'awwudh* dan *basmalah* dibincangkan dalam *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, rujuk *Ibid.*, 1:188.

dia tidak memenuhi rakaat solat kerana tidak memenuhi bacaan *Surah al-Fātiḥah*”.

vii. Imām Syāfi’ī berkata :

أخبرنا عبد المجيد بن عبد العزيز، عن ابن جريج قال : أخبرني عبد الله بن عثمان بن خثيم، أن أبا بكر بن حفص بن عمر أخبره : أن أنس بن مالك أخبره قال : صلى معاوية بالمدينة صلاة، فجهر فيها بالقراءة، فقرأ : [بسم الله الرحمن الرحيم] لأم القرآن، ولم يقرأ بها للرسالة التي بعدها حتى قضى تلك القراءة. ولم يكبر حين يهوي حتى قضى تلك الصلاة. فلما سلم ناداه من سمع ذلك من المهاجرين من كل مكان : يا معاوية أسرفت الصلاة أم نسيت؟ فلما صلى بعد ذلك قرأ : [بسم الله الرحمن الرحيم] للرسالة التي بعد أم القرآن، وكبر حين يهوي ساجدا.⁴⁴²

Terjemahan : “bahawa Mu’āwiyah mendirikan solat di Madinah dengan suara keras, dia membaca بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ diawal *Ummu al-Qur’ān*, tetapi dia tidak membacanya pada surah selepasnya hinggalah selesai membaca surah tersebut. Dia juga tidak mengucapkan takbir sewaktu hendak bersujud hinggalah solat tersebut selesai. Setelah dia mengucapkan salam, kaum Muhajirin yang mendengar hal itu lalu menegurnya, ‘wahai Mu’āwiyah, engkau mencuri solat itu atau lupa? Setelah itu, ketika solat dia membaca بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ untuk surah setelah *Ummu al-Qur’ān* dan bertakbir sewaktu hendak sujud.

viii. Penulisan Imām Syāfi’ī dalam karya *al-Buwayṭī* turut menjelaskan bahawa maksud daripada ayat *Surah al-Ḥijr* 15:97 (وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِ وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمِ) tersebut ialah *al-Fātiḥah* atau *Umm al-Qur’ān* yang diawali dengan أعوذ بالله من الشيطان الرجيم.⁴⁴³

ix. Para Imam *Qiraāt Sab’ah* (tujuh wajah bacaan) menetapkan kalimah *basmalah* merupakan permulaan bagi setiap surah, kecuali pada *Surah al-Barā’ah* (*Surah al-Taubah*).⁴⁴⁴

⁴⁴² Imām Syāfi’ī, *Tafsīr Imām Syāfi’ī*, 1:188-189. Imām Syāfi’ī juga membawa sebuah hadith berkaitan dengan sanad dan matan yang sedikit berbeza. Terjemahan hadith : “bahawa Mu’āwiyah datang ke Madinah dan beliau menjadi imam bagi mereka, lalu dia tidak membaca بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ, dan tidak pula mengucapkan takbir pada saat turun untuk sujud atau bangkit dari sujud. Lantas orang-orang Muhajirin dan Ansar menegurnya selepas selesai mengucapkan salam, ‘wahai Mu’āwiyah, Engkau mencuri solatmu? Mana بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ? dan mana takbir engkau sewaktu engkau turun untuk sujud dan bangkit daripada sujud? Kemudian dia mengimami mereka lagi pada solat yang lain dan membaca kekurangan bacaan yang mereka tegur dalam solat tadi. Al-Syāfi’ī, *Tafsīr Imām Syāfi’ī*, 1:190.

⁴⁴³ *Ibid.*, 1:192. *Al-Qurtubī, Ahkām al-Qur’ān*, 1:62-63.

⁴⁴⁴ Imām Syāfi’ī mengambil hujjah ini daripada Ibn Khālawīh yang membahaskan topik ini dalam *Kitāb Syarḥ Asma’ Allah Jalla wa ‘Azza*, 1:193.

- x. Tujuan huruf *bā'* dalam ayat *بسم الله الرحمن الرحيم* membawa erti memulai, iaitu memulai dengan nama Allah SWT, oleh itu para pembaca tidak perlu lagi menyebut 'aku memulai' kerana huruf tersebut sudah menunjukkan pembaca sedang memulakan bacaan *al-Fātiḥah*.⁴⁴⁵

Hujjah-hujjah di atas menunjukkan Imām Syāfi'ī tegas berpandangan *basmalah* adalah termasuk dalam kandungan tujuh ayat pada *Surah al-Fātiḥah*, ini bermaksud jika *basmalah* hanya dibaca sebahagian atau ditinggalkan pada setiap rakaat, maka rakaat solat tersebut tidak dapat dipenuhi kerana tidak melengkapkan bacaan *al-Fātiḥah* dengan sempurna. Dalam hal ini Imām Syāfi'ī berkata :

"وإن أغفل أن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وقرأ من : الحمد لله رب العالمين .. الآية،، حتى

يختم السورة كان عليه أن يعود فيقرأ : بسم الله الرحمن الرحيم، حتى يأتي على السورة".⁴⁴⁶

Terjemahan : “ Jika lalai membaca *بسم الله الرحمن الرحيم*, lalu dia tetap meneruskan bacaan *al-Fātiḥah* hingga selesai, maka dia harus mengulangi bacaan *al-Fātiḥah* yang diawali dengan *بسم الله الرحمن الرحيم* .

Pandangan ini turut dikongsi pendirian yang sama oleh Muṣṭafā āl-Bughā dengan menyatakan bahawa *basmalah* merupakan salah satu ayat yang terdapat dalam *Surah al-Fātiḥah* dan terdapat pada setiap surah dalam al-Quran kecuali *Surah al-Taubah*. Fakta ini dibuktikan dengan termaktubnya kalimah *basmalah* dalam semua cetakan pelbagai jenis *muṣḥaf*, manakala semua ulama pula bersepakat bahawa al-Quran telah disaring daripada semua unsur bukan al-Quran. Fakta ini menunjukkan

⁴⁴⁵ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr Imām Syāfi'ī*, 1:192.

⁴⁴⁶ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr Imām Syāfi'ī*, 1:191.

basmalah yang merupakan salah satu daripada unsur yang terdapat dalam al-Quran dan ia boleh diiktiraf sebagai sebahagian daripada *Surah al-Fātiḥah*.⁴⁴⁷

Imām Syāfi’ī tegas dengan kenyataan beliau berdasarkan hujjah-hujjah yang dikemukakan : أول الحمد : بسم الله الرحمن الرحيم... الآية، وأول البقرة الم.. الآية : (permulaan *Surah al-Fātiḥah* adalah ayat بسم الله الرحمن الرحيم dan permulaan *Surah al-Baqarah* ialah *alīf, lām, mīm*).⁴⁴⁸ Penjelasan dan hujjah-hujjah yang dibawa jelas menunjukkan usaha dan komitmen Imām Syāfi’ī yang bersungguh-sungguh untuk membuktikan tafsiran *basmalah* adalah sebahagian daripada *al-Fātiḥah*. Hujjah-hujjah konkrit yang dinyatakan oleh Imām Syāfi’ī tidak pula menghalang beliau daripada memasukkan pandangan ulama lain dalam pentafsirannya. Beliau berjaya menampilkan sikap positif berlapang dada menerima pandangan ulama lain dalam suasana harmoni jauh dari

⁴⁴⁷ Fakta tersebut ditegaskan lagi melalui hadith yang diriwayatkan oleh Muslim dari Anas RA dalam sebuah hadith yang bermaksud : “suatu hari, ketika Rasulullah SAW sedang bersama kami, tiba-tiba beliau termenung dan rehat sejenak (sambil duduk). Tidak lama kemudian, Baginda SAW mengangkat kepalanya sambil tersenyum. Kami bertanya : ‘apa yang membuatmu tersenyum wahai Rasulullah?’ Baginda SAW menjawab : ‘baru sahaja turun kepadaku satu surah’. Baginda SAW lalu membaca بسم الله الرحمن الرحيم. Sungguh, kami telah memberikanmu (Muhammad) nikmat yang banyak, maka laksanakanlah solat kerana Tuhanmu, dan berkorbanlah (sebagai ibadah dan mendekatkan diri kepada Allah SWT), sesungguhnya orang-orang yang membencimu, dialah yang terputus (dari rahmat Allah SWT). Muṣṭafā āl-Bughā, *Tahzīb fī Adillāh Matn al-Ghāyah wa al-Taqrīb* (Damaskus : 2009), 119-20.

Selanjutnya dalam karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, Imām Syāfi’ī turut memasukkan dua pandangan lain terhadap *basmalah*, pertama : Imām Mālik yang berpendapat *basmalah* adalah bukan ayat bagi semua surah, kedua : Imām Ḥanafī berpendapat *basmalah* dalam al-Quran hanyalah satu ayat daripada ayat al-Quran, tetapi ini tidak beerti *basmalah* termasuk dalam salah satu ayat bagi setiap surah. Al-Syāfi’ī, *Tafsīr Imām Syāfi’ī*, 1:193-194. Lihat juga al-Ṣābunī, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, 1:46-48.

⁴⁴⁸ Al-Syāfi’ī, *Tafsīr Imām Syāfi’ī*, 1:193-194.

pergaduhan dan perbalahan, sayugialah sikap sebegini dicontohi oleh para ulama *mufasssir* hari ini.

3.1.4 Bacaan *Ta'mīn*

Ta'mīn adalah kalimah “*āmīn*” yang membawa maksud “makbulkanlah doa kami” merupakan kalimah yang diucapkan apabila selesai membaca *Surah al-Fātiḥah*. *Ta'mīn* yang dimaksudkan adalah kalimah “*āmīn*” pada bacaan *Surah al-Fātiḥah* yang diungkap dalam ibadah solat sahaja. Ucapan ini mengisyaratkan bahawa seorang hamba boleh memohon kepada *Rabb* atas semua permintaan berkaitan kepentingan agama atau keperluan dunia. Amalan mengungkapkan *āmīn* dalam solat adalah merupakan salah satu daripada sunnah Rasulullah SAW.⁴⁴⁹

Pentafsiran *ta'mīn* dibahaskan oleh Imām Syāfi'ī dalam *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* melalui *باب التأمين عند الفراغ من قراءة القرآن* : الأم pada firman Allah SWT :

Ucapan آمين setelah ayat صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

Surah al-Fātiḥah 1:7

Terjemahan “ iaitu jalan orang-orang yang Engkau telah kurniakan nikmat kepada mereka, bukan (jalan) orang-orang yang Engkau telah murkai, dan bukan pula (jalan) orang-orang yang sesat”.⁴⁵⁰

⁴⁴⁹ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr Imām Syāfi'ī*, 1:196.

⁴⁵⁰ Huraian kelebihan bacaan *ta'mīn* dalam solat, Imām Syāfi'ī membawa tiga buah hadith pelbagai riwayat daripada Abū Hurairah RA⁴⁵⁰ :

Imām Syāfi’ī amat menggalakkan alunan kalimah ini di*amīn*kan ketika solat berseorangan atau secara berjemaah. Perbuatan imam mengeraskan suara terhadap sebutan *amīn* amat digalakkan agar makmum yang berada di belakang imam dapat mengikuti ucapan tersebut, namun Imām Syāfi’ī menyukai sekiranya makmun menyebut dan memperdengarkannya hanya sekadar untuk diri masing-masing, bagi beliau ucapan *āmīn* bagi makmum yang meninggikan nada suara tidak digalakkan walaupun perbuatan tersebut tidak menjejaskan ibadat solat seseorang. Ini dapat dilihat daripada kata-kata Imām Syāfi’ī melalui الجهر بآمين : الأم :

-
- i. إذا أمن الإمام فأمنوا، فإنه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه، قال ابن الشهاب : وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول : آمين.

Terjemahan : “apabila imam mengucapkan *āmīn*, maka ucapkanlah *āmīn*

kerana ucapan *āmīn* seseorang yang bertepatan dengan ucapan *āmīn* para malaikat akan diberi ampunan atas dosanya yang telah lalu”.

- ii. إذا قال الإمام "غير المغضوب عليهم ولا الضالين"، فقولوا : آمين، فإنه من وافق قوله الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه.

Terjemahan : “apabila imam membaca "غير المغضوب عليهم ولا الضالين", ucapkanlah

āmīn, kerana orang yang ucapan *āmīn*nya bertepatan dengan ucapan *āmīn* malaikat akan diampuni dosanya yang telah lalu”.

- iii. إذا قال إحكم : آمين، وقالت الملائكة في السماء : آمين، فوافقت إحداهما الأخرى، غفر له ما تقدم من ذنبه.

Terjemahan : “Apabila salah seorang di antara kalian mengucapkan *āmīn* dan para malaikat di langit mengucapkan *āmīn*, lalu masing-masing saling bertepatan, maka Allah akan dosanya yang telah lalu”. Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al- Imām al-Syāfi’ī*, 1:196.

فإذا فرغ الإمام من قراءة أم القرآن، قال : آمين، قال : آمين، ورفع بها صوته، ليقتدي به من كان خلفه، فإذا قالها قالوها وأسمعوا أنفسهم. ولا أحب أن يجهروا بها، فإن فعلوا فلا شيء عليهم، وإن تركها الإمام، قالها من خلفه، وأسمعه، لعله يذكر فيقولها، ولا يتركها⁴⁵¹.

“apabila imam selesai membaca *Ummu al-Qur’ān*, hendaklah suaranya keras mengucapkan amin, agar orang yang berada di belakangnya dapat mengikuti apabila imam mengucapkannya, maka makmumpun mengucapkannya dan memeperdengarkannya pada diri mereka sendiri. Dalam hal ini aku tidak suka untuk mengeraskan suara untuk diri sendiri”.

Karya *Tafsīr al- Imām al-Syāfi’ī* turut menjelaskan dua jenis cara bacaan *ta’ mīn*.

Pertama : bacaan dengan memendekkan huruf *alīf*, kedua : bacaan dengan memanjangkan huruf *alīf*, huruf *mīm* hendaklah dibaca ringan (tanpa *ditashdīd*kan) dalam kedua-dua pengucapan tersebut.⁴⁵² Bacaan yang lebih masyhur dan lebih baik dalam kalangan ulama adalah memanjangkan huruf *alīf* dan *mīm* yang tidak bersabdu dan menurut satu *qawl*, menurut satu *qawl* yang lain pula solat akan terbatal sekiranya sengaja membacanya dengan bersabdu, namun begitu, menurut satu *qawl* yang lain solat tidak batal dengan cara bacaan tersebut. Pendapat yang lebih sahih ialah tidak membatalkan solat kerana maksud bacaan *āmīn* itu adalah khusus untuk berdoa.⁴⁵³

Imām Syāfi’ī dengan menampilkan pelbagai *athār* hadith bagi menjelaskan tafsiran ini. Tafsiran merujuk kepada tata bahasa Arab terus dipraktikkan oleh beliau seperti menetapkan bacaan panjang atau pendek pada huruf *alīf*. Walaupun bacaan

⁴⁵¹ *Ibid.*

⁴⁵² Al-Syāfi’ī, dalam nota kaki *Tafsīr al- Imām al-Syāfi’ī*, 1:198.

⁴⁵³ Muḥammad Zuhaylī, Aḥmad Suhaymī, *Mausū’ah al-Ṣalah*, 254.

ta'mīn ini bukanlah perkara rukun solat, namun Imām Syāfi'ī tetap mengambil berat bagi memastikan solat dapat dilakukan sebaik mungkin dan diterima oleh Allah SWT.

3.1.5 Membaca *Qunūt*

Pelaksanaan ibadah solat diperincikan satu persatu melalui keterangan al-Quran dan hadith Nabi SAW. Para ulama pula menggali pelaksanaan ini serta menyusun semula tatacara solat lalu termaktublah susunan dan panduan solat dari sebesar-besar perkara hinggalah sekecil-kecil masalah solat, umat Islam amat beruntung dengan kesungguhan dan pengorbanan para ulama terdahulu menyusun dan memelihara ilmu-ilmu ini. Komitmen Imām Syāfi'ī terhadap usaha memelihara tafsiran berkaitan solat dapat dilihat melalui *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* pada bab الصلاة, Firman Allah SWT :

إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا ﴿١٠٣﴾

Surah al-Nisā' 4:103

Terjemahan : “Sesungguhnya sembahyang itu adalah satu ketetapan yang diwajibkan ke atas orang-orang yang beriman, yang tertentu waktunya”.

‘Ketetapan yang diwajibkan’ dalam ayat di atas ditafsirkan lagi dengan *naṣ* al-Quran yang lain, firman Allah SWT :

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْءَانَ الْفَجْرِ إِنَّ الْقُرْءَانَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا

Surah al-Isrā' 17:78

Terjemahan : “Dirikanlah olehmu sembahyang ketika gelincir matahari hingga waktu gelap malam, dan (dirikanlah) sembahyang subuh. Sesungguhnya sembahyang subuh itu adalah disaksikan oleh (para malaikat)”.

Ketetapan solat menurut ayat di atas merangkumi solat pada waktu siang dan pada malam hari, jelas jumlah rakaat, waktu, syarat sah dan rukunnya. Menurut Imām Syāfi’ī ayat *وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا* bermaksud solat subuh atau solat fajr yang istimewa disaksikan oleh para malaikat dan ia merupakan satu-satunya solat yang di sunatkan membaca doa *qunūt*,⁴⁵⁴ Imām Syāfi’ī mengkategorikannya sebagai salah satu daripada perkara-perkara sunat ketika *’itidāl*. Antara hujjah-hujjah sunnah yang menunjukkan *qunūt* adalah amalan dalam solat subuh adalah seperti berikut : sabda Rasulullah SAW :

- i. عن محمد ابن سيرين إن أنس ابن مالك سئل هل كنت رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلاة الصبح. قال : نعم. ف قيل له قبل الركوع أو بعده ؟ قال بعد الركوع.

Terjemahan : “ ditanya kepada Anas bin Mālik, adakah Rasulullah SAW membaca *qunūt* pada solat subuh? Berkata Anas : ‘bahkan! Yakni membaca ia’. Maka ditanya lagi : ‘sebelum rukuk atau kemudian daripadanya?’. Berkata Anas : ‘kemudian daripada rukuk’.

- ii. Abū Hurairah meriwayatkan bahawa :

روى الحاكم في المستدرک عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا رفع رأسه من الركوع من صلاة الصبح في الركعة الثانية رفع يديه فيدعو بهذا الدعاء : اللهم اهديني فيمن هديت - الخ"

Terjemahan : “ Rasulullah SAW apabila mengangkat kepalanya daripada rukuk pada solat subuh pada rakaat kedua, Baginda SAW mengangkat kedua-dua tangannya, lalu berdoa dengan doa ini : Ya Allah, berilah hidayah kepadaku seperti orang yang telah engkau beri hidayah...” hingga berakhirnya doa tersebut.

⁴⁵⁴ *Qunūt* pada bahasa bermaksud doa, oleh itu doa ini dinamakan *qunūt*, ia membawa makna doa atas segala kebaikan dan keburukan. Al-Nawāwī, *Al-Majmū al-Muhadhab*, 275.

- iii. وعن الحسن بن علي عليهما السلام قال : علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم كلمات اقولهن في قنوت لوتر اللهم اهدني فيمن هديت - الخ".

Terjemahan : “bahawa Saydinā Ḥasan bin ‘Alī cucu Rasulullah SAW berkata ia : ‘telah mengajar akan daku Rasulullah SAW beberapa kalimah yang aku berkata akan dia pada *qunūt* witr, اللهم اهدني فيمن هديت hingga akhirnya.

- i. روى عن أنس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قنت شهرا بعد الركوع على إحياء من العرب ثم تركه

Terjemahan : “bahawa Rasulullah SAW membaca *qunūt* selama sebulan lamanya, kemudian selepas rukuk Baginda berdoa atas beberapa puak orang Arab yang membunuh para sahabat, kemudian meninggalkannya”.

Periwayatan hadith tersebut ditambah daripada Imām Aḥmad dan Dār al-Quṭnī :

وزاد: وأما في الصبح فلم يزل يقنت حتى فارق الدنيا

“sedangkan pada solat subuh, maka Baginda SAW tetap melakukan *qunūt* hingga Baginda SAW meninggal dunia”.⁴⁵⁵

(Muttafaq ‘alaīh)

Hadith-hadith di atas jelas menunjukkan bahawa Baginda SAW sendiri telah membaca *qunūt* dalam solat subuh hingga akhir hayat, Baginda SAW turut mengajarkan *qunūt* kepada Saydinā Ḥasan bin ‘Alī, cucu Baginda SAW yang amat dikasihi. Berdasarkan hadith-hadith yang dikemukakan, Imām Syāfi’ī berpandangan bahawa amalan membaca doa *qunūt* dalam solat subuh pada *i’tidāl* rakaat kedua adalah sunat

⁴⁵⁵ Abī Zakariyyā Maḥyud Dīn Ibn Syaraf, al-Nawāwī, *Majmū’ Syarah al- Muhadhdhab* (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986), 1:45. Lihat juga Muḥammad bin Ismā’il al Yamanī al-Ṣan’ānī, *Subul al-Salām*, Beirut :Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1986), 1:57.

'*ab'ad* dan jika tertinggal hendaklah diganti dengan sujud *sahwī*.⁴⁵⁶ Imām Syāfi'ī membahaskan bab ini melalui *al-'Umm* ketika membincangkan beberapa masalah dalam solat yang memerlukan gantian sujud *sahwī* untuk menyempurnakan solat seseorang, ini dapat dilihat daripada kata-kata Imām Syāfi'ī :

“jika dia meninggalkan *qunūt* pada solat fajar (subuh), maka dia wajib melakukan sujud *sahwī*, kerana *qunūt* termasuk dalam perbuatan solat sedangkan dia meninggalkannya, sebaliknya jika dia meninggalkan *qunūt* dalam solat witir maka tidak wajib atasnya melakukan sujud *sahwī*”.⁴⁵⁷

Amalan *qunūt* ketika menunaikan solat subuh merupakan sebahagian dari perlakuan ibadah yang menjadi perselisihan para ulama. Sebahagiannya menolak dalil berkaitan *qunūt* dalam solat subuh, manakala sebahagian yang lain menerima dengan yakin dan kuat dalil-dalil hadith berkaitan *qunūt* dalam solat subuh. Hadith-hadith yang telah dinyatakan merupakan hujjah-hujjah yang dipegang oleh Imām Syāfi'ī bagi membuktikan doa *qunūt* pada solat subuh adalah sunnah. Namun sebahagian ulama lain mengatakan bahawa tidak ada kesunnahan dalam *qunūt* solat subuh kerana mereka menolak kekuatan hujjah hadith yang disebutkan justeru menyatakan kelemahan hadith tersebut. Imām Syāfi'ī tegas dengan pendirian beliau meletakkan status *qunūt* sebagai amalan sunat dalam solat subuh.

⁴⁵⁶ Sunat juga berdoa *qunūt* pada rakaat terakhir solat witir pada separuh akhir bulan Ramadan dan makruh membaca *qunūt* pada separuh yang awal sebagaimana pada solat-solat yang lain. Zain al-Dīn al-Malbarī, *Fatḥ al-Muīn*, 80.

⁴⁵⁷ Imām Syāfi'ī selanjutnya menyatakan ketetapan ini dalam penulisan *al-Umm* : “Tidak ada *qunūt* pada solat lima waktu selain solat subuh kecuali jika terjadi bencana, maka *qunūt* boleh dilakukan pada semua solat jika imam menyukai”. Imām al-Nawāwī turut menyebut dalam karya beliau *al-Adhkār* : “menurut mazhab kami (iaitu mazhab Syafie), *qunūt* disyariatkan pada solat subuh dan hukumnya adalah sunat *mu'akkad*”. Al-Syāfi'ī, *Mausū'ah al-Imām al-Syāfi'ī*, 3:143.

3.1.6 Bacaan Zikir Dan Doa

Alunan zikir dan doa yang dimaksudkan dalam kajian ini ialah apa-apa sahaja bentuk bacaan yang termasuk dalam kategori zikir dan doa yang diharuskan. Skop perbincangan hanya berkaitan dengan zikir dan doa yang dilakukan setelah selesainya solat. Imām Syāfi'ī merakamkan ayat berkaitan amalan zikir dalam *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* melalui *Surah al-Ra'd* 23:28, firman Allah SWT :

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

Surah al-Ra'd 13:28

Terjemahan : “(Iaitu) orang-orang yang beriman dan tenang tenteram hati mereka dengan mengingat Allah, ketahuilah, hanya dengan mengingat Allah hati akan menjadi tenteram”.

فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ⁴⁵⁸

Surah al-Nisā 4:103

Terjemahan : “maka hendaklah kamu menyebut dan mengingat Allah semasa kamu berdiri atau duduk, dan semasa kamu berbaring.

Zikir dan doa selepas solat adalah amalan yang gemar dilakukan oleh Rasulullah SAW :

أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سلم من صلاته قام النساء حتى حين يقضي تسليمه ومكث النبي في مكانه يسيرا.

Terjemahan : Ummu Salamah isteri Nabi SAW berkata : “Rasulullah SAW apabila memberi salam selepas selesai solatnya, kaum wanita

⁴⁵⁸ Imām Syāfi'ī meneruskan tafsiran ayat berkaitan zikir dan doa dalam ayat di atas melalui مناقب الشافعي. Allah SWT mewajibkan seluruh anggota tubuh manusia beriman kepadaNya, Allah SWT membezakan fungsi antara anggota-anggota tersebut dan setiap satunya mengingat Allah SWT dengan cara yang berbeza sesuai dengan tugas kewajipan masing-masing. Hati wajib mengimani dengan pengakuan, janji, kerelaan, kesediaan menerima tiada Tuhan selain Allah SWT yang tiada sekutu baginya, tiada pasangan hidup atau anak, dan Muhammad adalah hamba sekaligus utusannya serta meyakini kebenaran nabi atau kitab yang datangnya dari Allah SWT. Itulah kewajipan hati dan anggota lain sebagai amalnya. Zikir atau mengingat Allah SWT boleh dilakukan pada bila-bila masa sama ada duduk atau baring dan sebagainya, manakala zikir yang paling adalah solat itu sendiri. Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2:987.

berdiri setelah Baginda SAW menyelesaikan salamnya, sedangkan Nabi SAW sendiri diam di tempatnya sebentar. (Riwayat al-Baihāqī).
Al-Nawāwī, *al-Muhadhdhab*, 1:426.

Imām Syāfi'ī berpandangan sunat meneruskan zikir dan doa dengan suara perlahan, sunat memperlahankannya bagi individu, manakala bagi yang berjemaah, imam dan makmun tidak dituntut memperdengarkan zikir dan doa mereka kepada yang selain daripada mereka. Terlalu banyak *naṣ-naṣ* al-Quran dan hadith menyebut hal ehwal amalan zikir dan doa ini. Antara yang dimuatkan oleh Imām Syāfi'ī dalam karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* ialah perbahasan *باب كلام الإمام وجلوسه بعد السلام* pada firman Allah SWT :

وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا

Surah al-Isrā' 17:110

Terjemahan : “dan janganlah engkau nyaringkan bacaan doa atau sembahyangmu, dan janganlah pula melakukannya terlalu perlahan”.

Zahir ayat di atas menunjukkan larangan berzikir secara kuat, situasi ini dinyatakan dengan lebih jelas oleh Imām Syāfi'ī melalui *Mausū'ah al-Imām al-Syāfi'ī al-Umm* :

واختار للإمام والمأموم أن يذكر الله بعد الانصراف من الصلاة ويخفيان الذكر إلا أن يكون إماما يجب أن يتعلم منه فيجهر حتى يرى أنه قد تعلم منه ثم يسر.⁴⁵⁹

Terjemahan : “pada pendapatku, imam dan makmum hendaklah berzikir selepas menunaikan solat. Mereka hendaklah memperlahankan bacaan zikir itu. Melainkan jika imam mahu mengajar (bacaan-bacaan itu kepada makmum), maka ketika itu bacaan zikir dikuatkan sehinggalah dilihat makmum mampu mempelajari zikir itu sepenuhnya, selepas itu hendaklah memperlahankannya”.

⁴⁵⁹ *Mausū'ah al-Imām al-Syāfi'ī al-Umm*, 1:145.

Imām Nawāwī turut memasukkan komentar Imām Syāfi'ī dalam *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*

:

حمل الشافعي رحمه الله تعالى هذا الحديث على أنه جهر وقتا يسيرا حتى يعلمهم صفة الذكر، لا أنهم جهروا دائما⁴⁶⁰

Terjemahan : “Imām Syāfi'ī membawa hadith ini bagi menyatakan bahawa Baginda SAW mengeraskan suaranya dalam beberapa waktu sahaja untuk mengajar sahabat cara-cara berzikir, dan bukan beerti mereka sentiasa mengeraskan suaranya”.

Di kesempatan lain al-Nawāwī juga berkata :

حمل الشافعي هذا الحديث على أنهم جهروا به وقتا يسيرا لأجل تعظيم صفة الذكر، لا أنهم داوموا على الجهر به، والمختار أن الإمام والمأموم يخفيان الذكر إلا إن احتيج إلى التعليم.⁴⁶¹

Terjemahan : “Imām Syāfi'ī berpegang pada hadith yang menyatakan bahawa zikir boleh dikuatkan sekali sekala, tetapi pendapat yang paling *rājih* (tepat) ialah makmum dan imam memperlahankan suara ketika berzikir dan boleh menguatkannya ketika mengajar makmum.

Imām Syāfi'ī melanjutkan perbincangan membaca zikir ini dengan

menganjurkan kepada para imam dan makmum agar terus melakukan zikir dan doa

setelah selesai solat sama ada dengan suara keras atau perlahan. Beliau berkata :

وهذا من المباح للإمام وغير المأمون، وإي إمام ذكر الله بما وصفت جهرًا، أو سرا، أو بغيره فحسن، وأختار للإمام والمأمون أن يذكر الله بعد الانصراف من الصلاة، ويخفيان

⁴⁶⁰ Abū Zakariyā Yaḥyā bin Syarf al-Nawāwī, *al-Minhāj fī Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj* (Beirut : Bait al-Afkār al-Dauliyyah, 1996), 5:84.

⁴⁶¹ *Ibid.*

الذكر إلا أن يكون إماما يجب أن يتعلم منه فيجهر، حتى يرى أنه قد تعلم منه، ثم يسر.⁴⁶²

Terjemahan : “Berdoa setelah selesai solat hukumnya mubah bagi imam dan makmum. membaca zikir seperti yang telah aku sebutkan, baik dengan suara keras atau perlahan, atau zikir lainnya, hukumnya baik (*ḥasan*). Aku sangat menganjurkan kepada imam dan makmum untuk berzikir kepada Allah SWT setiap selesai solat. Mereka hendaklah memperlahankan suara saat berzikir kecuali jika bertindak sebagai imam solat yang berkewajiban mengajarkan makmumnya, maka dia harus mengeraskan bacaan zikir, sehingga dia yakin telah memperdengarkannya kepada makmum, kemudian dia memperlahankan zikirnya”.

Beberapa hadith lain turut menjadi hujjah Imām Syāfi’ī dalam hal menetapkan sunatnya amalan zikir dan doa selepas solat ini. Al-Turmudhī meriwayatkan daripada Abī Umāmah dengan katanya :

قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم : أي الدعاء اسمع؟ أي اقرب إلى الإجابة؟ قال : خوف الليل ودبر الصلوات المكتوبات.

Terjemahan : “ditanyakan kepada Rasulullah SAW: Manakah doa yang lebih didengari? (yang lebih dekat untuk dimakbulkan). Nabi SAW menjawab : iaitu doa di tengah malam dan sesudah setiap kali solat lima yang wajib seperti yang telah ditetapkan”.

Bukhārī dan Muslim meriwayatkan daripada Abī Mūsā :

كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فكنا إذا اشرفنا على واد، هللنا وكبرنا وارتفعت اصواتنا.⁴⁶³

Terjemahan : “kami sedang bersama Rasulullah SAW, di waktu telah mendekati jurang, maka bertahanlah kita, dan bertakbirlah dengan suara keras yang berkumandang”.

⁴⁶² Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al- Imām al-Syāfi’ī*, 2:1048.

⁴⁶³ Zain al-Dīn, al-Malbarī, *Fath al-Mu’īn*, 95.

Kebanyakan riwayat tidak hanya menyatakan bacaan tahlil atau takbir sebagai bacaan selepas salam, tetapi kadang kala Rasulullah SAW membaca zikir selepas selesainya solat dengan suara yang kuat sebagaimana yang dikhabarkan oleh al-Rāb'i bahawa Imām Syāfi'ī berkata :

لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير، ولا حول ولا قوة إلا بالله، ولا نعبد إلا إياه، له النعمة وله الفضل وله الثناء الحسن، لا إله إلا الله مخلصين له الدين ولو كره الكافرون.⁴⁶⁴

Terjemahan : “Tiada Tuhan selain Allah, tiada sekutu bagiNya, Dialah pemilik kerajaan, pujian, dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu. Tidak ada daya dan upaya kecuali hanya bagi Allah. Kita tidak menghambakan diri kecuali hanya kepadaNya. Dialah Pemilik nikmat, kemuliaan, pujian yang baik, Tiada Tuhan kecuali Allah (orang-orang mukmin) menyerahkan sepenuh agama mereka kepadaNya, walaupun orang-orang kafir membenci perbuatan tersebut”.

Huraian di atas dapat disimpulkan bahawa zikir dan doa amat dituntut dalam semua ibadah khususnya solat kerana Rasulullah SAW menyebut secara terang zikir dan doa yang dilakukan Baginda SAW selepas selesainya solat, begitu juga mengeraskan suara sekadar mana yang perlu untuk mengajarkan bacaan zikir kepada orang ramai, Rasulullah SAW pernah berdiam diri selepas solat sedangkan wanita telah berdiri dan beredar daripada tempat solat. Ini menunjukkan bahawa dalam bab zikir dan doa, Imām Syāfi'ī mengambil jalan tengah menghitung dan melihat semua situasi, kesesuaian kuat atau perlahan zikir dan doa boleh dilakukan asal tidak mengganggu ketenteraman orang lain yang beribadat.

3.2 Tafsiran Imām Syāfi'ī Dalam Isu-Isu Zakat

⁴⁶⁴ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al- Imām al-Syāfi'ī*, 2:1048.

Zakat⁴⁶⁵ dalam Islam merupakan sebuah ibadah *māliyah* yang menempati posisi terpenting dalam sistem ekonomi dan keewangan Islam. Elemen *ta'āwun* dan kemuliaan konsep zakat dapat membantu golongan yang kurang berkemampuan dan bagi golongan kaya, zakat menjadi mekanisme penting mendidik jiwa agar sentiasa tunduk kepada Allah SWT. Pelaksanaan ibadah zakat mengelakkan daripada harta terkumpul pada satu pihak sahaja dan pengagihannya kepada *aṣṇāf* mampu menatijahkan kemakmuran negara.

Imām Syāfi'ī merakamkan tafsiran berkaitan zakat dalam karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* melalui beberapa potongan ayat, antaranya ialah⁴⁶⁶ firman Allah SWT :

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ⁴⁶⁷

Surah al-Baqarah 2:43

Terjemahan : “dan dirikanlah sembahyang dan keluarkanlah zakat”.

⁴⁶⁵ Zakat berasal daripada perkataan *zaka* yang beerti barakah, bersih, tumbuh dan baik, dinamakan zakat kerana di dalamnya terkandung sebuah harapan untuk memperolehi keberkatan, kebersihan harta dan jiwa serta pelbagai bentuk kebajikan. Manakala dari segi syarak Yūsuf al-Qaradāwī memberi pengertian sebagai sejumlah harta tertentu yang diwajibkan oleh Allah SWT untuk diserahkan kepada orang-orang yang berhak. Al-Sayyid Sābiq, *Fikih Sunnah, terj.* Muhyidin Shaf (Kuala Lumpur : Victoria Agencie, 1990), 1.

⁴⁶⁶ Perkataan zakat secara jelas disebut pada 34 potongan ayat al-Quran, di samping penggunaan kalimah *nafqah* yang juga merujuk kepada amalan zakat adalah sebanyak 45 ayat. Hamizul Abdul Hamid, *Eksklusif Zakat* (Petaling Jaya : Galeri Ilmu Sdn. Bhd., 2012), 125-126.

⁴⁶⁷ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 1:201. Paparan ayat zakat juga dinyatakan dalam ayat Surah al-Nisā' 4:162, Surah al-Mā'ūn : 107:4-7, Surah Taubah 9:103, Surah al-An'am 6:141, Surah al-Nūr 24:56

Menurut Imām Syāfi'ī, info-info penting berkaitan zakat banyak dinyatakan Allah SWT dalam al-Quran. *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* pada bab **الأم : باب جماع فرض الزكاة**, Imām Syāfi'ī menyatakan kewajiban zakat bersumberkan ayat-ayat Allah SWT dan disampaikan melalui lisan NabiNya. Berdasarkan firman Allah SWT **وأقيموا الصلاة** dan **وآتوا الزكاة**, pemilik-pemilik harta wajib mengeluarkan zakat kepada *mustahiq*, sementara pemerintah boleh mengeluarkan arahan kepada para amil untuk mengambil harta tersebut jika zakat belum ditunaikan. Kenyataan ini merujuk kepada perjalanan sirah bagaimana Khalifah Abū Bakr al-Siddīq memerangi golongan murtad dan ingkar membayar zakat.⁴⁶⁸ Sebahagian ulama *mufasssir* termasuk Imām Syāfi'ī turut mentafsirkan *naṣ* pada *Surah al-Mā'ūn* 107:4-7 yang dinyatakan pada **الرسالة : في الزكاة** sebagai kefardhuan zakat ke atas semua umat Islam yang mencukupi syarat-syarat tertentu ⁴⁶⁹(في التفسير الماعون — هي الزكاة المفروضة) tertentu

⁴⁶⁸ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 1: 202-203.

⁴⁶⁹ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 3: 1464. Imām Syāfi'ī juga menjawab pertikaian pihak tertentu yang mendakwa harta anak yatim tidak dikenakan zakat, beliau menjawab isu ini melalui

Imām Syāfi'ī berkata : “Allah SWT menyebut kewajipan zakat secara umum melalui المختصر المزني : باب المقدمة pada ayat *Surah al-Nūr* 24:56, perintah ini dapat difahami dengan jelas pada zahir ayat dan ketika ini hadith memainkan peranan yang sangat penting untuk menjelaskan keumuman ayat dan inilah yang menjadi salah satu daripada metode tafsiran Imām Syāfi'ī. Selanjutnya Imām Syāfi'ī berkata hadith akan menghuraikan jenis-jenis zakat, syarat-syarat wajib zakat, masa untuk mengeluarkan zakat, timbangan dan ukuran zakat harta, *ḥaul* dan *niṣāb* zakat, serta kadar-kadar zakat yang diwajibkan.⁴⁷⁰

الزكاة في مال اليتيم كما في مال البالغ لأن الله عزوجل يقول : "خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها" (التوبة : 103) الآية، فلم يخص مالا دون مال، وقال بعض الناس : إذا كانت لليتيم ذهب أو ورق (الفضة)، فلا زكاة فيها، واحتج أن الله يقول : "وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة" الآية، وذهب إلى أن فرض الزكاة إنما هو على من وجبت عليه الصلاة، وقال : كيف يكون على يتيم صغير فرض الزكاة والصلاة عنه ساقطة، وكذلك أكثر الفرائض؟ ألا ترى أنه يزني ويشرب الخمر فلا يجحد، ويكفر فلا يقتل؟ واحتجوا بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : "رفع القلم عن ثلاثة... ثم ذكر "والصبي حتى يبلغ" الحديث.⁴⁶⁹

Terjemahan : “zakat harta anak yatim adalah sebagaimana zakat harta orang yang sudah baligh sesuai dengan firman Allah SWT : “ambillah zakat dari sebahagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan menyucikan mereka”. Allah SWT tidak mengkhususkan satu harta tertentu sebagaimana sesetengah pendapat berkata : “apabila anak yatim itu memiliki emas dan perak maka tidak dikenakan zakat”. Mereka ini berpendapat bahawa zakat hanya wajib ke atas orang yang wajib menunaikan solat. Mereka berkata : “bagaimana mungkin seorang anak yatim diwajibkan membayar zakat, padahal solat tidak wajibpun ke atas dirinya, bahkan kewajipan lain pun tidak ada baginya”. Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2: 948.

⁴⁷⁰ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 3:1145.

Imām Syāfi'ī meneruskan huraian panjang lebar tafsiran berkaitan hal ehwal zakat, di antaranya ialah tafsiran pada *كتاب ما يقول المصدق إذا أخذ الصدقة لمن يأخذ*

⁴⁷⁴, الأم : باب ما جاء في الصدقات ⁴⁷³, الأم : باب صدقة الثمر ⁴⁷², الأم : قسم الصدقات الثاني ⁴⁷¹, منه

الأم : باب الوقت الذي تؤخذ فيه الصدقة مما ⁴⁷⁶, الأم : باب الفضل في الصدقة ⁴⁷⁵, الرسالة : في الزكاة

مختصر ⁴⁷⁹, الأم : كراء الأرض البيضاء ⁴⁷⁸, الأم : باب ما جاء في الخلاف في التفليس ⁴⁷⁷, أخرجت الأرض

⁴⁷¹ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2: 949.

⁴⁷² Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2: 950.

⁴⁷³ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2: 951.

⁴⁷⁴ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2: 954.

⁴⁷⁵ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2: 955.

⁴⁷⁶ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2: 957.

⁴⁷⁷ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2: 827.

⁴⁷⁸ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2: 828.

⁴⁷⁹ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2: 828.

أحكام القرآن : ما يؤثر عنه الشافعي رحمه الله في الزكاة⁴⁸¹ الرسالة : في الزكاة⁴⁸⁰, المزي : باب صدقة الزرع

⁴⁸² dan lain-lain.

Perbahasan Imām Syāfi'ī dalam karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* berkaitan tafsiran zakat amat luas mencakupi semua jenis zakat. Penulisan ini hanya akan memfokuskan tafsiran Imām Syāfi'ī berkaitan zakat fitrah dan zakat pendapatan sahaja. Penumpuan kajian terhadap zakat fitrah adalah kerana bidang ini menjadi kerutinan amalan tahunan masyarakat Islam Malaysia, sementara perbahasan zakat pendapatan perlu diketengahkan kerana ia merupakan isu cabang baru dalam bidang hukum hakam zakat sementelah ramai kalangan masyarakat Islam Malaysia menerima pendapatan bulanan tetap dalam sektor pekerjaan dewasa ini.

Zakat fitrah diwajibkan ke atas setiap individu muslim bersesuaian dengan sifat Islam sebagai agama fitrah. Asas kepada sifat fitrah ini adalah saling mengambil tahu, saling berkongsi dan saling bahu membahu antara komuniti sesama masyarakat Islam berasaskan firman Allah SWT *Surah al-Hujurat* 79:10 : إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ (sesungguhnya orang-orang mukmin itu adalah bersaudara). Objektif akhir zakat termasuklah zakat fitrah menatijahkan keharmonian, kesejahteraan, ketenangan, kekayaan, kemajuan dan kemodenan dalam sebuah kehidupan masyarakat Islam. Imām Syāfi'ī menyatakan

⁴⁸⁰ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2: 828.

⁴⁸¹ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2: 829.

⁴⁸² Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 2: 829.

kewajipan menunaikan zakat fitrah secara khusus dalam *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* melalui⁴⁸³ : *الزاهر: باب زكاة الفطر*

وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ

Surah al-Mu'minūn 23:4

Terjemahan : “dan orang-orang yang menunaikan zakat”.

Imām Syāfi'ī berpandangan terdapat dua maksud bagi tafsiran ayat “dan orang-orang yang menunaikan zakat”. Pertama : orang-orang yang melakukan amal soleh, kedua : mereka yang menunaikan zakat, tujuan utama zakat fitrah adalah untuk “menyucikan harta daripada perkara yang tidak halal (التنزيه عما لا يحل له)”.⁴⁸⁴ Kewajipan zakat fitrah ini dikukuhkan dengan banyak sabda Rasulullah SAW :

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس : صاعا من تمر أو صاعا من شعير، على كل حر أم عبد، ذكر أو أنثى، وفي رواية : صغير أو كبير، من المسلمين، زاد البخاري : وأمر بها أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة.⁴⁸⁵

Terjemahan : “Rasulullah SAW mewajibkan zakat fitrah setelah (puasa) Ramadan kepada semua orang, dengan mengeluarkan satu *ṣā'a* kurma masak, atau satu *ṣā'a* gandum, iaitu bagi orang yang merdeka atau hamba, lelaki atau perempuan. Dalam riwayat yang lain : anak yang masih kecil atau orang tua”. Tambahan riwayat Bukhārī : “Nabi SAW memerintahkan agar zakat fitrah itu ditunaikan sebelum keluar menunaikan solat (aidil fitri)”.

(Riwayat Bukhārī Muslim)

⁴⁸³ Abū Manṣūr al-Azharī, *Al-Zahir fi Gharib Alfaz al-Syafi'i* (Kuwait : Dār al-Ṭalā'ī, 1994), 16.

⁴⁸⁴ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 3:1096.

⁴⁸⁵ Wahbah Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Damsyik : Dar al-Fikr, 1989), 2:654.

Kadar bayaran bagi zakat fitrah secara asalnya menurut pandangan mazhab Syafie perlu dibayar mengikut kadar makanan asasi berdasarkan makanan ruji sesebuah masyarakat setempat. Makanan asas yang dimaksudkan adalah yang paling banyak dimakan dalam setahun dan bukan bermaksud makanan yang paling banyak dimakan sewaktu tiba waktu wajibnya zakat fitrah. Hal ini bertepatan dengan riwayat Sa'id al-Khudri RA :

كنا نخرج في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الفطر صاعا من طعام وقال أبو سعيد : وكان طعامنا الشعير والزبيب والأقط والتمر.⁴⁸⁶

Terjemahan : “Adalah kami di zaman Nabi SAW pada hari aidilfitri, kami mengeluarkan zakat fitrah sebanyak satu *ṣā'a* makanan. Abū Sa'id berkata : pada ketika itu, makanan kami adalah gandum , kismis, keju dan kurma”.

Hadith di atas menjelaskan tentang dua perkara penting, pertama : zakat fitrah yang wajib dibayar adalah berdasarkan kepada makanan utama sesebuah negara seperti gandum atau beras seperti di Malaysia. Kedua : kadar bayaran zakat fitrah ialah satu gantang (صاع)⁴⁸⁷ menurut sukatan yang digunakan di Madinah semasa zaman Nabi SAW bersamaan 3 cupak atau 3 kati 12 tahlil atau 2kilogram 250 gram.^{488 489}

⁴⁸⁶ Muṣṭafā al-Bughā, *Tahdhīb fī Ādillah Matan al-Ghāyah wa al-Taqrīb* (Damsyik : Dār al-Muṣṭafā, 2009), 243.

⁴⁸⁷ Al-Syarbinī menyatakan bahawa *ṣā'a* yang digunakan adalah *ṣā'a* Nabi SAW. Jika tiada maka keluarkanlah zakat dengan berat yang diyakini bahawa berat tersebut idak kurang daripada *ṣā'a* itu. Al-Nawāwī pula berkata: “sebahagian ulama berpendapat *ṣā'a* itu empat kali dua tapak tangan penh seorang lelaki sederhana. *Ṣā'a* dengan takaran Mesir pula adalah ialah dua takar, ada baiknya ditambah sedikit kerana boleh jadi di antara dua takar itu ialah kerikil dan tanah. Al-Syarbinī, *al-Iqnā'*, 344.

⁴⁸⁸ Wahbah Zuhaylī mengulas isu zakat fitrah menurut kadar makanan asas ini berkata : “apa yang wajib dikeluarkan ialah apa yang menjadi kebiasaan makanan asas di negeri atau mengikut kebiasaan tempat

Penunaian ibadah zakat juga merupakan tanggungjawab pemerintah, *jumhūr* ulama mentafsirkan makna ‘صدقة’ pada ayat *Surah al-Taubah* 9:103 *خذ من أموالهم صدقة* sebagai ‘sedekah’, manakala kata perintah ‘خذ’ pula adalah bersifat umum termasuk semua pemerintah yang bertanggungjawab terhadap hal ehwal urusan umat Islam.⁴⁹⁰ Pengagihan zakat kepada *aṣnāf* yang lapan turut menguatkan amanah pemerintah ini :

إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمَلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ
وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ⁴⁹¹

Terjemahan : “sesungguhnya zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, dan orang-orang miskin, dan amil-amil yang mengurusnya, dan orang-orang muallaf yang dijinakkan hatinya, dan untuk hamba-hamba yang hendak memerdekakan dirinya, dan orang-orang yang berhutang, dan untuk dibelanjakan pada jalan Allah, dan orang-orang musafir yang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan hukum yang diwajibkan Allah dan (ingatlah) Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Bijaksana”.

Ayat di atas ditafsirkan dengan lebih lanjut melalui *كتاب الصدقات* : الأم : قسم الأم , الأم :

Imām Syāfi’ī tegas⁴⁹² : الأم : باب الولاء و الحلف , : باب جماع قسم المال من الولي ورب المال

tersebut kerana berbezanya tempat tersebut” (أنما تجب من غالب قوت البلد أو أهل ذلك يختلف باختلاف النواحي). Wahbah Zuhayli, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu* (Damsyik : Dār al-Fikr, 1989), 2:910.

⁴⁸⁹ *Ibid.*

⁴⁹⁰ Pemerintah mestilah terlibat bertanggungjawab mengatur pelaksanaan zakat dengan melantik petugas-petugas dan amil yang amanah agar masyarakat dapat mematuhi kewajipan tersebut dengan sebaik mungkin. Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Zakāt* (Kaherah Maktabah Wahbah, 2003), 748.

⁴⁹¹ Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 2:935

menyatakan hanya *mustahiqqūn* lapan golongan sahaja berhak menerima zakat, beliau menegaskan tafsiran ayat : فريضة من الله :

وليس لأحد أن يقسمها على غير ما قسمها الله عز وجل عليه، ذلك ما كانت الأصناف⁴⁹³
موجودة، لأنه إنما يعطى من وجد

Terjemahan : “sesiapapun tidak dibenarkan membahagi zakat tanpa mengikuti apa yang telah ditetapkan oleh Allah SWT, yang demikian itu jika kelompok *mustahiq* itu ada, hanya kelompok *mustahiq* yang ada berhak menerima zakat”.

Berkaitan golongan yang berhak menerima zakat, Imām Syāfi’ī ṣāma sekali tidak membenarkan zakat di satu kawasan dibahagi-bahagikan kepada orang yang di luar daripada wilayah pungutan, ia hendaklah dibahagikan kepada mereka yang hidup di wilayah yang sama sementelah masih wujud golongan *mustahiqqūn* di situ yang layak menerima zakat.⁴⁹⁴

Selain daripada itu, Imām Syāfi’ī turut menggalakkan amil membacakan doa kepada pembayar zakat sewaktu kutipan zakat dilakukan. Menurut beliau, وصل عليهم (doakanlah mereka) pada Surah al-Taubah 9:103 bermaksud doakanlah keberkatan kepada pembayar-pembayar zakat pada sewaktu kutipan zakat dilakukan.

⁴⁹² Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 2:935-937.

⁴⁹³ Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 2:935-935.

⁴⁹⁴ Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 2:935-935.

Imām Syāfi’ī berkata : “aku senang sekiranya doa yang dibaca adalah *أجرك الله فيما*

أعطيت وجعلها لك طهورا وبارك لك فيما أبقيت (semoga Allah SWT memberimu pahala atas

harta yang engkau berikan dan menjadikannya sebagai pembersih, Allah SWT memberkahi harta yang engkau simpan)”.⁴⁹⁵

Zakat pendapatan pula tidak wujud pada zaman Raslullah SAW, ia hanya wujud selepas kewafatan Baginda SAW. Zakat pendapatan atau zakat gaji diistilahkan sebagai zakat *māl al-mustafād* iaitu zakat yang bersumberkan gaji dan pendapatan profesional. Ianya merupakan ganjaran perkhidmatan daripada majikan tertentu atau orang perseorangan atau institusi. Pendapatan tersebut merangkumi gaji, tunggakan gaji serta pelbagai elaun sama ada elaun kenderaan, jamuan makan, mesyuarat dan lain-lain termasuk bonus atau sesuatu yang boleh dikira sebagai pendapatan seperti royalti, sewa rumah dan lain-lain.⁴⁹⁶

Menurut sebahagian ulama, zakat pendapatan diamalkan sejak zaman sahabat lagi. Bukti-bukti sejarah yang menjadi hujjah kepada amalan tersebut ialah :

- i. Diriwayatkan daripada Ā’isyah anak perempuan dari Qudamah bin madh’ūn bahawa Khalifah ‘Uthmān bin ‘Affān RA ketika membayar gaji kepada ayahku, beliau berkata : “apabila kamu telah memiliki harta yang telah

⁴⁹⁵ Al-Baihāqī, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, 171.

⁴⁹⁶ Zakat Selangor, <http://www.zakatselangor.com.my/faq-kutipan-zakat/faq-zakat-pendapatan/> dicapai pada 31 Disember 2016 jam 11.24 malam.

mencukupi kewajiban mengeluarkan zakat, maka gajimu akan aku potong sebahagiannya untuk zakat”.⁴⁹⁷

- ii. Khalifah ‘Umar ‘Abd ‘Azīz telah membuat potongan zakat ke atas wang pemberian (العطاء) yang diberikan oleh kerajaan kepada tentera dan para petugas kerajaan sewaktu pemerintahan beliau. Abū al-Wahīd al-Bājī berkata : “ yang dimaksudkan dengan *al-‘atā* di sisi syarak adalah wang gaji yang diberikan oleh pemerintah kepada para pekerja untuk memberikan pendapatan dan wang itu diambil dari baitulmal atau apa-apa upah yang diterima oleh seseorang daripada majikan sebagai balasan kepada perkhidmatan yang dibenarkan oleh syarak.”⁴⁹⁸
- iii. Ibn ‘Abbās pernah mengeluarkan fatwa dalam kes seseorang yang memperolehi harta berupa gaji supaya mengeluarkan zakat.⁴⁹⁹
- iv. ‘Uthmān bin ‘Affān pernah memerintahkan tenteranya agar mengisytiharkan harta mereka pada setiap akhir tahun. Sesiapa yang mempunyai lebih harta, maka perlulah dikeluarkan zakat ke atas harta tersebut. Lebih harta bermaksud harta yang sudah ditolak dengan keperluan wajib diri dan tanggungan.⁵⁰⁰

Lebih harta yang dimaksudkan oleh ‘Uthmān bin ‘Affān meliputi enam aspek perbelanjaan iaitu makanan, pakaian, tempat tinggal, pendidikan, rawatan dan pengangkutan, manakala *haul*nya tidak perlu dicukupkan setahun kerana harta pendapatan yang bersifat perolehan lebih mirip diqiyaskan kepada zakat pertanian seperti firman Allah *Surah al-An’ām* 6:141 yang bermaksud : “dan tunaikanlah haknya

⁴⁹⁷ Zulkifli Daud, Sanep Ahmad, Kesan Perundangan Ke Atas Kesedaran Membayar Zakat Pendapatan : Pengalaman Aceh, dalam *Jurnal pengurusan Jawhar* Vol. 4, No. 1, 2010, 43.

⁴⁹⁸ *Ibid.*

⁴⁹⁹ *Ibid.*, 44.

⁵⁰⁰ Hamizul Abdul Hamid, *Eksklusif Zakat* (Selangor : Galeri Ilmu Sdn. Bhd., 2012), 50.

(zakat) pada hari memetik (menuai) hasilnya”.⁵⁰¹ Para *fuqahā’* bersetuju zakat harta pendapatan perlu ditunaikan demi kemaslahatan ummah, ini adalah kerana gaji atau pendapatan mampu mengkayakan seseorang. Duktūr Yūsuf al-Qaraḍāwī menggunakan hujjah al-Quran bagi mewajibkan harta zakat pendapatan melalui firman Allah SWT :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ⁵⁰²

Surah al-Baqarah 2:267

Terjemahan : “Wahai orang-orang yang beriman, belanjakanlah sebahagian dari hasil usaha kamu yang baik-baik, dan sebahagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu.”⁵⁰³

Penulis berpandangan walaupun Imām Syāfi’ī tidak membincangkan secara khusus tentang zakat pendapatan dalam karya *Tafsīr al- Imām al-Syāfi’ī*, ini tidak bermaksud beliau tidak membahaskannya langsung. Pengertian zakat sebagai *ṣadaqah* dan *infaq* yang ditafsirkan oleh Imām Syāfi’ī dalam banyak ayat juga sudah mencakupi untuk menghubungkan antara perbahasan zakat dan zakat pendapatan itu sendiri. Tambahan pula konsep qiyas yang digunakan dalam beberapa hal seperti mengqiyaskan

⁵⁰¹ Zakat pendapatan akan dikira setelah dilakukan tolakan ke atas perbelanjaan asas iaitu yang disediakan oleh pihak Pusat Zakat atau tolakan perbelanjaan sebenar (meliputi enam perkara asasi) atau berdasarkan pendapatan kasar seperti yang telah ditetapkan oleh Pusat Zakat. Baki selepas tolakan itulah yang dikenakan zakat dengan kadar 1/40 atau 2.5%, nisabnya adalah bersamaan dengan nilai semasa iaitu sebanyak 85 gram emas, Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Zakāt*, 754.

⁵⁰² Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 1:426.

⁵⁰³ Walaupun ayat ini tidak dianggap dalil khusus kepada perintah mengeluarkan zakat pendapatan, para ulama bersetuju menjadikan ayat ini sebagai dalil kepada pelaksanaan zakat harta pendapatan dan harta-harta lain. Ini selari dengan perintah Rasulullah SAW yang memerintahkan umat Islam bekerja supaya dapat menunaikan zakat. Sabda Baginda SAW yang bermaksud : Setiap muslim wajib bersedekah, sahabat bertanya : “jika tidak dapat?”. Nabi SAW menjawab : “bekerjalah dengan tangannya yang berguna bagi dirinya dan dia dapat bersedekah.” (Riwayat Bukhārī dan Muslim). Hamizul Abdul Hamid, *Eksklusif Zakat*, 50.

tempoh masa membayar zakat pendapatan diqiyaskan dengan masa untuk membayar zakat hasil pertanian. Tidak ketinggalan, *naş* dan hujjah-hujjah bersumberkan al-Quran dan hadith masih menjadi perkara usul dalam perbahasan zakat pendapatan.

3.3 Tafsir ayat dan *Istinbāt* Imām Syāfi'ī Dalam Isu Wakaf

Fungsi dan potensi wakaf⁵⁰⁴ dilihat amat penting sebagai sumber dan aset untuk memajukan negara, membangunkan ummah serta memakmurkan bangsa. Kalimah wakaf bermakna berhenti di suatu tempat atau masa, bahasa Inggeris menterjemahkan wakaf dengan “*stopping, standing, unalienable property*”, iaitu suatu harta yang diamanahkan oleh seseorang atau kumpulan sebagai manfaat umum orang ramai atau memindahkan hak milik peribadi atau sesuatu badan yang memberi manfaat kepada masyarakat umum.⁵⁰⁵ Sabda Rasulullah SAW :

⁵⁰⁴ Wakaf berasal daripada perkataan arab وقف yang bermaksud berhenti atau menahan, ia mengandungi rukun dan syarat tertentu yang wajar diambil perhatian agar wakaf ini dilakukan dengan cara yang betul dan mendapat ganjaran yang setimpal. Terdapat empat rukun wakaf iaitu : 1) orang yang mewakafkan harta atau *wāqif* 2) penerima wakaf *mauqūf ‘alaīh* 3) pernyataan lafaz wakaf atau *ṣighah* 4) harta yang diwakafkan atau *mauqūf*. Manakala syarat-syarat wakaf bagi *wāqif* mestilah memiliki harta tersebut secara sah dan boleh dipindahkan kepada orang atau badan lain, baligh, waras fikirannya dan melakukannya secara sukarela. Syarat *mauqūf ‘alaīh* atau penerima mestilah terdiri daripada orang-orang atau badan yang boleh menikmati faedah harta wakaf tadi, orang yang memusuhi Islam tidak boleh menerima harta wakaf. Syarat harta yang diwakafkan pula mestilah harta-harta yang sedia wujud, boleh dipindah milik, faedahnya berterusandan kekal asal fizikalnya dalam tempoh yang lama, harta yang boleh diwakafkan termasuklah wang tunai, tanah, bangunan, saham-saham syarikat pembuatan, pertanian dan lain-lain. manakala lafaz wakaf pula boleh dilakukan secara lisan, tulisan atau dengan sesuatu syarat yang jelas. Ia memadai dengan *ījāb* sahaja iaitu lafaz memberi dan tidak perlu kepada *qabūl* atau lafaz menerima. Abū Mālik Kamāl, *Ṣaḥīḥ Fiqh Sunnah*, al-Malbariy, *Fath al-Mu‘īn*, 396.

⁵⁰⁵ Allah SWT menyebut perkataan wakaf pada empat tempat dalam al-Quran iaitu, وقفوا (mereka ditahan), موقوفنا (mereka ditahan di sisi tuhan mereka) dan kalimah القرض (pemberian) meliputi enam perkataan (تقرضوا الله، يقرض الله، قرضا حسنا تقرضهم، أقرضتم، أقرضوا الله). Perkataan infaq juga bermaksud wakaf *fī sabilillah* pula disebut oleh Allah SWT lebih daripada 60 tempat dalam al-Quran. Mohamad Akram Laldin, *Maqasid Syariah Dalam Pelaksanaan Waqaf*, dalam *Jurnal Pengurusan Jawhar* Vol.2, No.2, 2008, 3-4. Lihat

إذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث: صدقة جارية وعلم ينتفع به وولد صالح يدعو له

Terjemahan : “apabila orang muslim telah meninggal dunia, maka semua amalan akan terputus kecuali tiga, sedekah jariah, ilmu yang bermanfaat dan anak yang soleh iaitu muslim yang mendoakan untuknya.” (riwayat Imām Muslim).

Para ulama berpandangan sedekah jariah yang dimaksudkan dalam hadith diatas ialah wakaf dan bukan seperti mewasiatkan perkara-perkara yang harus.⁵⁰⁶ Wakaf lebih unik berbanding sedekah, hadiah atau derma kerana ia membuahkan pahala yang berpanjangan. Melalui *al-Umm*, Imām Syāfi’ī menggunakan istilah *al-aḥbās* atau *al-ṣadaqāt al-muḥarramāt* merujuk kepada wakaf, beliau berkata :

“Pemberian yang dilafazkan oleh pemberi tanpa perlu kepada *qabad* (penerimaan secara fizikal) dari pihak penerima, apabila telah terkeluar lafaz tersebut daripada pemberi, maka tidak harus lagi bagi pemberi untuk memiliki semula apa yang dilafazkan tersebut dengan apa cara sekalipun. Pemberian ini adalah sedekah yang diwakafkan kepada sesuatu golongan, atau sesuatu golongan yang disifatkan dengan ciri-ciri tertentu, dan apa-apa pemberian dalam bentuk begini yang diwakafkan kepada golongan yang disifatkan ciri-cirinya, sekalipun tidak dinamakan pemberian itu sebagai diharamkan (milik), maka ia adalah pemberian yang diharamkan pemilikannya atas nama *al-aḥbās*”.⁵⁰⁷

Merujuk kepada teks di atas, wakaf di sisi Imām Syāfi’ī adalah merupakan pemberian yang tidak boleh ditarik balik oleh pemberi dan tidak boleh menjadi pemilikan bagi mana-mana pihak. Pemberian tersebut perlu ditahan untuk diambil

jugaPusat Rujukan Persuratan Melayu Dewan Bahasa Dan Pustaka,
<http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=wakaf>, dicapai pada 1 Januari 2017 jam 10.23 pagi.

⁵⁰⁶ Syaikh Zainuddin bin Abdul Aziz al-Malbarī, *Fatḥ al-Mu’īn* (Johor Bharu : Perniagaan Jahabersa, 2009),393.

⁵⁰⁷ Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi’ī, *Mausū’ah al-Imām al-Syāfi’ī al-Kitāb al-Umm* (Dār Qutaybah : 1996), 6:134.

manfaat daripadanya dengan dikekalkan zat harta atau pemberian tersebut serta memutuskan hak pengurusannya atas autoriti mana-mana pihak, hasilnya digunakan untuk tujuan kebajikan dengan *maḥabbatillah* sebagai matlamat utama.⁵⁰⁸ Menurut Hydzulkifli Hashim Omar, sekiranya tidak mendapat keredhaan Allah SWT, usaha-usaha ini tidak boleh dikatakan berjaya walaupun mendapat keuntungan yang berlipat ganda, justeru dalam ibadah wakaf, Imām Syāfi’ī menetapkan konsep redha Allah SWT sebagai matlamat utama.⁵⁰⁹ Hal ini turut dinyatakan juga melalui sabda Rasulullah SAW berkaitan kisah ‘Umar RA yang mewakafkan sebidang tanah di Khaibar :

ارضا اصابتها بخير بامرہ صلی اللہ علیہ وسلم، وشرط فیہا شروطا، منها ان لا یبع اصلہا ولا یورث ولا یوہب وان من ولیہا یأکل منه بالمعروف ویطعم صدیقاً غیر متمول.⁵¹⁰

Terjemahan : “sebidang tanah yang ia terima dari ghanimah perang Khaibar, atas perintah Rasulullah SAW, dan dia menentukan beberapa syarat, antara lain tanah tersebut tidak boleh dijual, tidak boleh diwarisi, tidak boleh dihibahkan, dan bagi orang yang mengurusnya berhak makan daripadanya secara baik serta boleh memberi temannya makan daripadanya tanpa imbalan hartanya”. (Riwayat Bukhārī dan Muslim)

Harta-harta wakaf adalah eksklusif milik Allah SWT, namun pahala dan ganjaran penamatnya akan kembali juga kepada *al-wāqif*. Harta-harta wakaf ini perlulah diurus tadbir dalam bentuk yang boleh menambah nilai atau menjana hasil

⁵⁰⁸ Al-Nawāwī, *al-Muḥadhdhab*, 442. Lihat juga, Ahmad Rafli Che Omar, Harta Wakaf Dan Keusahawanan : Suatu Analisis Konseptual, dalam *Jurnal Pengurusan Jawhar*, Vol.4, No.2, 2010, 47.

⁵⁰⁹ Hydzulkifli Hashim Omar, Mohd Kamal Azman Jusof, Wan Abdul Fattah Wan Ismail, Suhaila Abdul Kadir, Kaedah Pembiayaan Secara Tradisional Dalam Usaha Membangunkan Aset Wakaf : Satu Tinjauan Awal, dalam *Jurnal Pengurusan Jawhar*, Vol.8, No.2, 2014, 4.

⁵¹⁰ Al-Malbarī, *Fatḥ al-Mu’īn*, 393-394.

pendapatan jangka panjang. Namun, ‘ain atau fizikal harta berkenaan haruslah digunakan sebagai satu tujuan penjanaaan hasil, ia selama-lamanya ditegah daripada dijual, dipindahmilik, ditukar status atau dihapuskan oleh mana-mana pihak yang bertanggungjawab menguruskannya.

Melalui *Tafsīr al- Imām al-Syāfi’ī*, Imām Syāfi’ī merakamkan beberapa potongan *naṣ* dan asas yang kukuh sebagai inspirasi galakan berwakaf dalam kalangan umat Islam :

(i) وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا⁵¹¹

(ii) يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِءَاخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ⁵¹²

⁵¹¹ Terjemahan : “dan dirikanlah sembahyang serta keluarkanlah zakat, dan berilah pinjaman kepada Allah dengan pinjaman yang baik (ikhlas), dan ingatlah apa jua kebaikan yang kamu kerjakan adalah sebagai bekalan untuk diri kamu, tentulah kamu akan mendapat balasannya di sisi Allah sebagai balasan yang sebaik-baiknya dan yang amat besar pahalanya”. Surah al-Muzzammil 73:20. Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 3:

⁵¹² Terjemahan : “Wahai orang-orang yang beriman, belanjakanlah kamu daripada apa yang baik dari hasil usaha kamu yang baik-baik, dan sebahagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu, dan janganlah kamu sengaja memilih yang buruk daripadanya (lalu kamu dermakan atau kamu jadikan pemberian zakat), padahal kamu sendiri tidak sekali-kali akan mengambil yang buruk itu

(iii) لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ۚ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ⁵¹³

(iv) لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ⁵¹⁴.

Afdal menghulurkan harta yang paling baik dan disayangi untuk sedekah, pemberian, wakaf dan lain-lain untuk dimanfaatkan oleh pihak-pihak tertentu dan ini menunjukkan alat pengukur tingkatan takwa seseorang kepada *Rabbnya*.

(kalau diberikan kepada kamu), kecuali dengan memejamkan mata padanya”. Surah al-Baqarah 2:267.

. Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 1:426.

⁵¹³ Terjemahan : “Kamu tidak sekali-kali akan dapat mendapat kebaikan sehinggalah kamu menginfakkan dari apa yang kamu sayangi dan menginfak apa jua yang baik yang kamu miliki. Sesungguhnya Allah amat mengetahuinya. Surah Ālī-‘Imrān 3:92.

Sebaik sahaja mendengar ayat di atas, para sahabat Rasulullah SAW dan umat Islam yang kaya berlumba-lumba untuk membuat kebajikan dengan mendermakan sebagai wakaf tanah-tanah dan kebun pertanian yang sangat mereka sayangi bagi mendapatkan keredhaan Allah SWT. Terdapat juga sahabat Rasulullah SAW yang bukan dari golongan kaya memilih untuk menjadi miskin sera sanggup membelanjakan apa sahaja harta yang mereka ada bagi menyahut seruan daripada ayat tersebut. Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 1:479.

⁵¹⁴ Terjemahan : “ Bukanlah perkara kebajikan itu hanya kamu menghadapkan muka ke timur dan barat, tetapi kebajikan itu ialah berimannya seseorang kepada Allah, dan hari akhirat, dan segala malaikat, dan segala kitab, dan sekalian Nabi; dan mendermannya seseorang akan hartanya sedang ia menyayangnya kepada kaum kerabatnya”. Surah al-Baqarah 2:177. Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 1:250.

Para *fuqahā'* sepakat menyatakan bahawa institusi wakaf telah disyariatkan oleh Rasulullah SAW di Madinah⁵¹⁵ yang kemudiannya telah diperkukuhkan lagi melalui ijmak ulama. Proses pengembangan ilmu yang pesat pada zaman kehidupan Imām Syāfi'ī turut mendorong merencanakan aktiviti pewakafan harta. Keprihatinan pemimpin pada zaman tersebut seperti Khalifah Hārūn al-Rasyīd dan Khalifah al-Ma'mūn gigih mengatur strategi menjayakan kecemerlangan *Bait al-Ḥikmah* sebagai harta wakaf yang sangat bermanfaat dan menyumbang besar untuk membangunkan kecemerlangan ummah.⁵¹⁶

⁵¹⁵ Masjid Quba' merupakan masjid pertama sekali yang dibina oleh Rasulullah SAW sebagai sebahagian daripada siri penting misi penghijrahan ke Madinah. Masjid Quba' merupakan bukti kukuh dalam amalan sejarah wakaf Rasulullah SAW yang disebut dalam firman Allah SWT *Surah al-Taubah* ayat 108. Masjid Nabawi juga dibina dalam tahun pertama hijrah yang sekaligus membuktikan wakaf mula diperkenalkan semenjak kebangkitan Rasulullah SAW pada tahun pertama hijrah. Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 1:479.

⁵¹⁶ Norsiah Sulaiman, Farahdina Abdul Manaf, Peranan Harta Wakaf Dalam Bidang Pembangunan Dan Pendidikan Ummah : Fokus Dalam Bidang Perubatan, dalam *Jurnal Pengurusan Jawhar Vol.3, No.1*, 2009, 18.

Allah SWT melarang umatnya menginfak harta atau mewakafkan harta⁵¹⁷ dengan pemberian yang buruk sedangkan di sisinya terdapat harta yang lebih baik untuk dihulurkan. Ini dijelaskan dalam *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* pada *Surah al-Baqarah* 2:267 pada bab *مختصر المنزني : باب صدقة* dan *الأم : باب ما يحل للناس أن يعطوا من أموالهم* , lantas Imām Syāfi'ī berkata : “ (haram bagi seseorang yang wajib bersedekah memberikan barang yang buruk)”. Seterusnya sabda Rasulullah SAW : *إذا أتاكم المصدق فلا يفارقكم إلا عن رضا* (jika kalian didatangi orang yang bersedekah, maka hendaknya dia tidak meninggalkan kalian kecuali dalam keadaan redha)”. Pemberian seorang bapa terhadap makanan, pakaian serta keperluan paling baik untuk anak-anaknya adalah bentuk wakaf yang amat dipuji Allah SWT. Al-Rābi' berkata, bahawa Imām Syāfi'ī memberitahu kami :

أخبرنا سفيان، عن داود بن أبي هند، عن الشعبي، عن جرير بن عبد الله البجلي قال :
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا أتاكم المصدق فلا يفارقكم إلا عن رضا.⁵¹⁸

⁵¹⁷ Secara asasnya aset-aset wakaf dibahagikan kepada dua cabang utama iaitu, pertama : wakaf kebajikan iaitu pewakafan yang dilakukan oleh individu atau institusi terhadap harta yang dimilikinya ke arah kebajikan dan kesejahteraan awam. Kedua : wakaf khusus yang dibahagikan pula kepada dua bentuk iaitu wakaf am dan wakaf khusus. Dalam konteks wakaf khusus, pewakaf mengenakan syarat kepada pemegang amanah terhadap harta yang diwakafkannya seperti mesyaratkan agar aset diwakafkan hanya untuk pembinaan masjid sahaja, berbeza dengan situasi wakaf am yang mana pewakaf tidak meletakkan sebarang syarat terhadap harta yang diwakafkan selagi mana digunakan ke arah kebaikan. Hydzulkifli, *Kaedah Pembiayaan*, 6.

⁵¹⁸ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 1: 427.

Terjemahan : “jika kalian didatangi orang yang bersedekah maka hendaknya dia tidak meninggalkan kalian kecuali dalam keadaan redha.

Imām Syāfi’ī berkata :

وقد حمد الله جل ثناؤه على إعطاء المال والطعام في وجوه الخير، وأمر بهما، وذكر عدة آيات في الإنفاق منها، قال تعالى : "لن تنال البر حتى تنفقوا مما تحبون" الآية.⁵¹⁹

Terjemahan : “Allah SWT memuji pemberian harta dan makanan dengan cara yang baik. Allah SWT juga mengulas tentang tentang infaq dalam sejumlah ayat, di antaranya ayat “kalian tidak akan mendapat kebajikan (yang sempurna), sebelum kalian menafkahkan sebahagian harta yang kalian cintai”.

Wakaf harta pula menjadi amat penting pada hari ini kerana ia berpotensi mengembangkan aset-asetnya kepada suatu bentuk kekayaan yang dapat membina kemajuan infra struktur dan sosial masyarakat Islam. Wakaf harta disisi Imām Syāfi’ī adalah merujuk kepada penahanan harta yang berkekalan dan dapat dimanfaatkan harta tersebut, manakala pemilik itu akan terputus hak pemilikannya. Manfaatnya dapat digunakan untuk tujuan kebaikan dan diserahkan kepada pihak yang ditentukan oleh syarak agar boleh digunakan bagi tujuan-tujuan yang diharuskan.⁵²⁰

*Istibdāl*⁵²¹ menurut pandangan *fuqahā’* ialah membeli aset sebagai ganti untuk diwakafkan semula. Manakala *ibdāl* pula ialah menjual aset wakaf untuk membeli aset

⁵¹⁹ Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 1: 479.

⁵²⁰ Abu Zakariyyā Maḥy Dīn bin Syarf al-Nawāwī, *al-Majmu’ Syarḥ al-Muhadhdhab* (Beirut : Dār al-Fikr, 1996), 320.

⁵²¹ Diambil dari perkataan *ibdāl*, yang bermaksud mengeluarkan harta yang diwakafkan daripada syarat-syarat asal pewakaf untuk ditukarkan kepada harta yang lain di mana harta yang kedua ini akan

yang lain dalam bentuk wang.⁵²² Konteks pengambilan tanah wakaf pada hari ini adalah merujuk kepada konsep penjualan wakaf kepada pihak kerajaan yang digantikan sama ada dalam bentuk tanah dengan tanah atau pampasan. Pada asasnya semua *fuqahā'* bersepakat menerima konsep *istibdāl*, perbezaan pendapat (*maḥal al-nazā'*) berlaku pada kaedah atau pelaksanaan *istibdāl* wakaf dari sudut harta alih dan tak alih kesan daripada perbezaan penggunaan tanah wakaf yang am atau khas. Pengambilan melibatkan tanah wakaf khas agak sukar berbanding dengan wakaf am, lebih-lebih lagi tanah wakaf yang dikhususkan untuk sekolah agama, masjid, surau dan kubur, jenis wakaf ini termasuk hasilnya tidak boleh digunakan untuk tujuan lain.⁵²³ Dalam hal ini, pandangan mazhab Syafie dan Maliki agak tegas dalam mengharuskan *istibdāl* tanah wakaf khas berbanding mazhab-mazhab lain. kedua-dua mazhab ini bersepakat bahawa

dijadikan wakaf bagi menggantikan yang pertama. Segala syarat-syarat wakaf yang dilakukan oleh pewakaf akan diaplikasikan kepada harta yang kedua ini. Kategori harta ini (harta yang menggantikan harta wakaf) dikenali sebagai *al-badal* (*amwāl al-badal*). Definisi *istibdāl* mengikut Enakmen Wakaf (Negeri Melaka) 2005 (No. 5 tahun 2005) ditakrifkan sebagai "... menggantikan suatu harta wakaf dengan harta lain atau wang yang sama atau lebih tinggi nilainya sama ada melalui gantian, tukaran, belian, jualan atau apa-apa cara lain menurut hukum syarak." Seksyen 2, Enakmen Wakaf (Negeri Selangor) juga mempunyai tafsiran yang hampir sama di mana hanya pernyataan 'tukaran' sahaja yang ditiadakan. Sementara itu, dibawah Enakmen Wakaf (Negeri Sembilan) 2005, peruntukan mengenai *istibdāl* adalah agak sama seperti Enakmen Melaka sebagaimana berikut : "menggantikan suatu *mauqūf* dengan harta lain atau wang, atau berupa wang, yang sama dengan atau lebih tinggi nilainya daripada *mauqūf* itu, sama ada melalui gantian, belian, jualan atau apa-apa cara lain menurut prinsip syariah. Manakala di bawah kaedah wakaf 1983 pula, *istibdāl* turut ditafsirkan sebagai "menggantikan harta wakaf dengan harta lain yang lebih baik dengan tukaran aytaw belian atau jualan atau sebagainya menurut hukum syarak. Siti Mashitoh Mhamood, Konsep Wakaf Sebagai Instrumen Pembangunan Harta Tanah di Wilayah Pembangunan Iskandar (WPI), Jurnal Pengurusan JAWHAR Vol.1, No.2 (2007), 6-7.

⁵²² Muḥammad 'Ubayd al-Kubaysī, *Aḥkām al-Waqf fī Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Baghdad : Maktabah al-Irsyād, 1977), 9.

⁵²³ Muṣṭafā Sa'īd al-Khinn, *al-Fiqh al-Manhajī 'alā Mazhab al-Imām al-Syāfi'* (Damsyik : Dār al-ʿIlmī, 1992), 30.

wakaf masjid tidak boleh dijual atau ditukar ganti, kecuali jika wujud kemaslahatan yang tidak dapat dielakkan.⁵²⁴

Imam Syafi'i menggunakan istilah *al-ahbās* atau *ṣadaqāt al-muḥarramāt* yang merujuk kepada wakaf. Luqman Haji Abdullah⁵²⁵ menyatakan bahawa takrifan Imām Syāfi'ī berkaitan wakaf adalah suatu pemberian yang tidak boleh ditarik balik oleh pemberinya dan tidak boleh menjadi bahan pemilikan mana-mana pihak seperti dalam teks berikut :

“Pemberian-pemberian yang dilafazkan oleh pemberi tanpa perlu kepada qabad (penerimaan secara fizikal) dari pihak penerima, apabila telah terkeluar lafaz tersebut dari pemberi maka tidak harus lagi bagi pemberi untuk memiliki semula apa yang dilafazkan tersebut dengan apa cara sekalipun. Pemberian ini adalah sedekah yang diwakafkan kepada sesuatu golongan, atau sesuatu golongan yang disifatkan dengan ciri-ciri tertentu, dan apa-apa pemberian dalam bentuk begini yang diwakafkan kepada golongan yang disifatkan ciri-cirinya, sekalipun tidak dinamakan pemberian itu sebagai diharamkan (milik) maka ia adalah pemberian yang diharamkan atas nama *al-ḥabs*.⁵²⁶

⁵²⁴ Para *fuqahā'* tidak menjelaskan secara tepat bentuk penggantian ini sama ada dalam bentuk wang (*al-nuqūd*) atau tanah (*al-'Aqar*), namun para *fuqahā'* mensyaratkan pengambilanya itu hendaklah disertakan dengan pampasan (*al-t'awīd*) dan biasanya dilaksanakan daripada jenis yang sama (tanah dengan tanah). Penilaian dan pertimbangan perlu dibuat sama ada pampasan dengan wang lebih utama dan relevan berbanding berbanding tanah dengan tanah atau sebaliknya.

⁵²⁵ Dr. Lokman bin Hj Abdullah (Pengerusi, Persatuan Pondok Negeri Kelantan merangkap Ahli Majlis Fatwa Agama Islam Negeri Kelantan Darul Naim), dalam temubual dengan penulis, 8 September 2014.

⁵²⁶ Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'ī (1996), *al-Umm*, Dār Qutayba, 6 : 134.

Mazhab Syafie mempunyai pendirian yang tegas bahawa tanah wakaf jenis am dan khas tidak boleh dijual beli. Ini bermakna semua jenis harta wakaf tidak boleh diambil oleh pihak kerajaan untuk apa juga pembangunan. Ketegasan hukum dalam mazhab Syafie berdasarkan prinsip wakaf yang menjadi pegangan ialah bahawa harta wakaf tidak boleh dijual beli, dihibah dan diwarisi (لا يباع ولا يوهب ولا يورث) berdasarkan hadith ‘Umar RA.⁵²⁷ Tujuan sesuatu wakaf yang telah dibuat tidak boleh diubah selain apa yang diniatkan untuk pewakaf. Mazhab ini melarang pelaksanaan *istibdāl* secara mutlak kerana penjualan atau penggantian akan membawa kepada hilangnya harta atau aset yang diwakafkan.

Istibdāl harta wakaf disisi Imām Syāfi’ī adalah amat terhad dari segi pelaksanaannya kerana pentafsiran beliau kepada prinsip-prinsip wakaf adalah sangat ketat. Imām Syāfi’ī dilihat mengutamakan *naṣ* dan tidak membuka ruang yang luas dalam pentafsirannya lalu terbentuk aplikasi yang amat ketat dalam pelaksanaan *istibdāl*. Dalam konteks pembangunan semasa, pendirian harta wakaf menurut tafsiran sebegini dilihat banyak membantutkan pengembangan dan peranan wakaf sedangkan ia mampu mendokong dan menyumbang kemajuan masyarakat dan negara pada tahap global. Lantaran itu, memposisikan peranan wakaf dalam arus globalisasi kini memungkinkan wujudnya lakaran tafsiran bentuk baru yang lebih memberi ruang dan

⁵²⁷Hadith riwayat Ibn ‘Umar RA yang menceritakan tentang hasrat ‘Umar al-Khaṭṭāb yang ingin mensedekahkan hartanya pada jalan Allah SWT. Harta tersebut adalah sebidang tanah yang beliau perolehi semasa pembahagian harta di Khaibar. Ia merupakan sejenis harta yang paling bernilai yang belum pernah dimilikinya sebelum itu. Al-Muzānī Abū Ibrāhīm (1990), *Mukhtaṣār al-Muzānī*, Beirut : Dār al-Ma’rifah, 233.

peluang yang bertujuan untuk meluaskan pelaksanaan wakaf *istibdāl* khususnya terhadap pembangunan fizikal dan spiritual masyarakat Islam Malaysia.

3.4 Amalan Keagamaan Masyarakat Islam Malaysia

‘Amalan’ seperti yang dimaksudkan dalam penulisan lalu ialah mengamalkan, melaksanakan dan mempraktikkan sesuatu sebagai suatu kebiasaan atau tabiat,⁵²⁸ yang dimaksudkan dalam kajian ini adalah amalan keagamaan berkaitan bidang solat, zakat dan wakaf yang dilaksanakan dalam masyarakat Islam Malaysia. Bentuk dan wajah pelaksanaan ini terus menerus dilakukan hingga ia menjadi satu kebiasaan atau tabiat masyarakat untuk melakukannya. Kajian bab ini akan meneliti dan mendalami bidang-bidang amalan ini dari sudut komitmen, bentuk dan kecenderungan beberapa amalan terpilih dalam bidang solat, bidang zakat dan bidang wakaf.

Selain faktor sejarah yang telah dinyatakan dalam penulisan lalu,⁵²⁹ pengaruh mazhab Syafie dalam Pendidikan Islam di Malaysia terus bertapak, implikasinya

⁵²⁸ Rujuk Bab 1(Pendahuluan), 6-7.

⁵²⁹ Sejarah kedatangan Islam bermazhab Syafie telah lama bertapak kukuh di Alam Nusantara sejak awal kedatangan Islam lagi. Malaysia atau Tanah Melayu pada ketika itu turut menerima implikasi kecenderungan beramal dengan hukum hakam bermazhab Syafie khususnya dalam bidang ibadah. Negeri pertama yang diketahui berpegang kepada mazhab Syafie ialah kerajaan Samudra-Pasai (1042-1450). Ketika Ibn Batutah melawat Pasai pada tahun 1345, iaitu pada zaman pemerintahan Sultan Malik al-Zahir beliau dapati Raja Pasai adalah seorang yang alim dan berminat dengan soal keagamaan. Ibnu Batutah juga mendapati raja berkenaan serta rakyat baginda menganut mazhab Syafi'i. Di Pasai juga beliau bertemu dengan dua orang ulama mazhab Syafie yang berasal dari Parsi. Mereka ialah Amir Ibn Sa'īd al-Syirāzī dan Tāj al-Dīn al-Isfahānī. Pasai pada waktu itu bukan sahaja menjadi tumpuan para pelajar daripada luar untuk mendapat ilmu-ilmu termasuk ilmu fiqh Syafie, bahkan tokoh-tokoh ulamanya telah keluar ke tempat-tempat lain untuk berdakwah dan mengajar. Antara tokoh ulama yang selalu disebut oleh para pengkaji ialah Syekh Said Sari yang disebut sebagai

mazhab ini didapati telah meninggalkan pengaruh yang besar dalam pendidikan tradisional, formal dan tidak formal, seterusnya mengesani masyarakat sebagai rujukan dan pegangan asas dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia.⁵³⁰ Peruntukan undang-undang Melaka berasaskan syariat Islam bermazhab Syafie juga dilaksanakan pada zaman pemerintahan Sultan Muzaffar Syah (1446-1456) dan undang-undang ini digarap dengan lebih meluas keislamannya lalu dibawa ke negeri-negeri lain. Walaupun syariat Islam bermazhab Syafie diterima sepenuhnya oleh masyarakat Islam Malaysia, namun pelaksanaan syariat menurut mazhab Syafie ini masih tidak dapat dilaksanakan sepenuhnya kerana terpaksa bertolak ansur dengan kedudukan adat Melayu dan kuasa perundangan Inggeris pada ketika itu.⁵³¹

Selain adat Melayu dan kuasa penjajahan, usaha-usaha merealisasikan syariat Islam dalam pelbagai lapangan kadang kala amat mencabar kedudukan mazhab Syafie di Malaysia. Pertikaian terhadap kurangnya kewibawaan kitab-kitab klasik mazhab Syafie dalam menjawab pelbagai masalah kehidupan mula dipertikaikan oleh para reformisme.⁵³² Perbahasan dan perdebatan bermula dengan isu kecil seperti sentuhan batal wuduk antara lelaki dan perempuan hinggalah kepada isu-isu besar

orang yang mengislamkan Raja Patani, Phya Tu Nakpa yang kemudiannya menukar namanya menjadi Sultan Islam *Zillu Allah Fi al-'Alam*, Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara Dan Perkembangannya Hingga Ke Abad-19* (Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), 19.

⁵³⁰ Idris Awang, Tengku Sarina Aini Tengku Kasim, *Pembudayaan Mazhab Syafie Dalam Masyarakat Islam Malaysia*, dalam *Jurnal Fiqh*: No.4, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. (2007), 160.

⁵³¹ Mahmood Zuhdi, *Mazhab Syafi'i Di Malaysia*, 17.

⁵³² Mahmood Zuhdi, *Mazhab Syafi'i Di Malaysia*, 17.

dalam zakat dan wakaf mula dipertikaikan dengan dakwaan amalan hukum hakam mazhab Syafie tidak lagi relevan dan kurang berwibawa untuk menjawab persoalan-persoalan semasa yang dihadapi masyarakat. Begitu juga dengan arus pemodenan hidup yang bermula sejak mula dijajah hinggalah selepas kemerdekaan dan seterusnya hingga ke hari ini. Pada titik inilah pertembungan mula berlaku di antara Syariat Islam dengan pandangan yang berasaskan kepada realiti kehidupan baru di bawah semangat modernisasi atau pemodenan. Dari perspektif pemikiran Islam pertembungan ini disebut sebagai pertembungan di antara tradisionalisme dan modernisme. Hingga kini, cabaran modernism adalah yang paling kritikal sekali bagi mazhab Syafie di Malaysia berbanding dengan cabaran adat Melayu yang semakin lemah pengaruhnya dalam masyarakat juga kerana bertembung dengan pelbagai aliran pemikiran arus globalisasi semasa seperti modernism. Dalam pengajian hukum Islam, pengaruh ini bermula dengan rasionalisme iaitu kecenderungan menggunakan akal dalam menganalisis hukum, seperti menggunakan hikmah dan rasional saintifik yang tidak terikat dengan prinsip *ta'abbudī* dan dogmatik.⁵³³

Fenomena ini memberi kesan terhadap amalan keagamaan masyarakat Islam Malaysia dan apa yang membimbangkan pengaruh-pengaruh ini lebih cenderung

⁵³³ Modernisme berkait rapat dengan penjajahan Barat., di Malaysia ia boleh dikatakan bermula pada abad ke 18 apabila Inggeris mula menjajah negara ini. Bersamaan dengan proses modernisasi yang dilancarkan oleh kolonialisme Barat itu aliran modernisme telah muncul dalam pemikiran sebahagian umat Islam. Pengaruh modernisme dalam pengajian hukum Islam bermula dengan unsur rasionalisme, iaitu kecenderungan menggunakan akal dalam menganalisis hukum. Antara contohnya ialah kecenderungan menggunakan hikmah dan rasional saintifik serta tidak terikat dengan prinsip *ta'abbudī* iaitu dogmatik. Sebenarnya konsep rasionalisme atau disebut juga sebagai liberalisme ini berkait rapat dengan konsep relativisme, iaitu perubahan hukum. Berasaskan kepada hakikat ini, bagi aliran modernisme, ijtihad atau rasionalisme diperlukan kerana segala sesuatu, termasuk hukum dan undang-undang bersifat relatif atau nisbi. *Ibid.*, 18-19.

kepada norma-norma negatif berbanding positif. Dalam konteks ini, tafsiran Imām Syāfi’ī berperanan penting untuk menimbang tara bagi memutuskan semula masalah terhadap satu-satu hukum yang baru timbul. Bagi memandu para *mufasssir* membuat keputusan terhadap permasalahan baru yang timbul, disiplin dan metodologi pentafsiran Imām Syāfi’ī boleh dijadikan garis panduan asas bagi mengelakkan daripada keputusan yang tersasar jauh daripada kehendak sebenar.

Proses anjakan kemajuan dan kemodenan hidup masyarakat Islam Malaysia dengan minda dan pemikiran masyarakat yang semakin terbuka sememangnya mencabar kedudukan mazhab Syafie sebagai sebuah mazhab rujukan di Malaysia. Banyak pertikaian terhadap hukum hakam mazhab Syafie yang selama ini diguna pakai didakwa bukannya daripada ajaran mazhab Syafie sebaliknya ia adalah amalan bidah yang diamalkan secara tradisi turun temurun. Walaupun begitu, atas faktor-faktor tertentu, norma-norma kontemporari mazhab Syafie masih tetap teguh menjadi rujukan masyarakat Islam Malaysia ditambah dengan banyaknya koleksi khazanah keilmuan yang ditinggalkan oleh Imām Syāfi’ī untuk generasi hari ini.

Perlu dinyatakan bahawa masyarakat awam berkemungkinan terdiri daripada orang yang tidak berilmu, pandangan mereka tidak boleh diambil kira dan tidak layak untuk menilai setiap dalil, tiada cara lain untuk kumpulan ini melainkan bertaklid, perlu bertanya serta beramal dengan fatwa yang ditunjukkan kepadanya. Amal berasaskan buah fikiran dan hawa nafsu perlu dijauihi, ini bertepatan dengan firman Allah SWT pada *Surah al-Nahl* 16:43 “فاسئلو أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون”. Sementara itu, kumpulan berpendidikan tetapi tiada kemampuan berijtihad, kedudukan mereka adalah lebih tinggi

sedikit daripada kedudukan masyarakat awam,⁵³⁴ namun begitu Imām Ghazālī meletakkan tahap kumpulan ini sama seperti masyarakat awam yang wajib bertaqlid dengan imam *mujtahid* dalam perkara yang tidak mampu berijtihad.⁵³⁵

Penulisan seterusnya akan mengkaji perkembangan amalan isu-isu terpilih dalam bidang solat, zakat dan wakaf. Selain observasi penulis, rujukan terhadap kajian-kajian lepas akan dilakukan di samping mengambil kira sejarah pengamalan, adat serta budaya, masalah dan realiti semasa yang membentuk amalan tersebut. Pandangan tokoh agamawan dan pada cendekiawan serta pandangan golongan berautoriti seperti para mufti dan lain-lain amat penting untuk mengenalpasti dan menyokong dan mengenalpasti data-data yang akan dikemukakan dalam penulisan ini.

3.5 Amalan Masyarakat Malaysia Dalam Isu-Isu Berkaitan Solat

Umum memaklumi bahawa Malaysia sebuah negara merdeka memiliki perlembagaan istimewa iaitu Islam sebagai agama rasmi dan ini dapat menjamin ketekalan ibadah dapat dilaksanakan dengan baik, aman dan tanpa gangguan serius. Kerangka keamanan ini perlu dipelihara agar seluruh ibadah khususnya solat dapat direalisasikan sebagai penyatu ummah. Pelaksanaan ibadah solat di Malaysia dapat ditunaikan dengan bebas tanpa sekatan atau apa-apa halangan daripada mana-mana pihak.

⁵³⁴ Abdullah Abu Bakar, *Kedudukan Mazhab Dalam Fatwa*, dalam *Mufti Dan Fatwa Di Negara-Negara Asean* (Terengganu : Yayasan Terengganu, 1998), 74.

⁵³⁵ Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī al-Ṭūsī, *al-Mustasfā min 'Ilmi al-Uṣūl* (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), 13.

Malaysia adalah sebuah negara yang meletakkan mazhab Syafie pada kedudukan paling utama dalam semua aspek hukum khususnya ibadat. Kedudukan utama ini membuatkan pihak bertanggungjawab di Malaysia terikat dengan mazhab ini dalam menentukan hukum ke atas sesuatu perkara atau masalah yang timbul. Keterikatan ini menyebabkan rujukan kepada mazhab Syafie lebih diutamakan dalam sesuatu permasalahan baru yang timbul.⁵³⁶ Enakmen pentadbiran Agama Islam bagi semua negeri kecuali Negeri Perlis adalah terikat dengan hukum hakam bermazhab Syafie.⁵³⁷

Keseragaman amalan solat seharian dalam kalangan masyarakat Islam dengan pegangan dan rujukan terhadap mazhab Syafie sejak sekian lama dilihat berjaya menyatupadukan masyarakat dalam ibadah solat. Situasi ini berjalan sejak sekian lama

⁵³⁶ Anisah Ab. Ghani, Kedudukan Mazhab Syafie Dalam Ibadat Di Malaysia, dalam *Jurnal Fiqh*: No. 4 (2007), Jabatan Fiqh & Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur. 185.

⁵³⁷ Sebagai contoh, Enakmen Pentadbiran Agama Islam Negeri Sembilan 2003 memperuntukkan undang-undang yang mewajibkan seluruh penduduk Negeri Sembilan Berpegang kepada Mazhab Syafie. Enakmen No.1/1991 menyebut : “ Hukum syara’ ertinya hukum syara’ mengikut mazhab Syafie atau mengikut mana-mana satu mazhab Hanafi, Maliki atau Hanafi”.

Contoh lain ialah Enakmen Pentadbiran Agama Islam Perak 2004 klausa 43 (1) menyebut : “dalam mngeluarkan apa-apa fatwa di bawah seksyen 37 atau memperakukan sesuatu pendapat di bawah seksyen 42, jawatankuasa fatwa hendaklah pada lazimnya mengikut *qawl* muktamad (pendapat-pendapat yang diterima) mazhab Syafie. Klausa 43 (2) pula menyebut : “jika jawatankuasa fatwa berpendapat bahawa dengan mengikut *qawl* muktamad mazhab Syafie suatu keadaan yang berlawanan dengan kepentingan awam akan terhasil, jawatankuasa fatwa bolehlah mengikut *qawl* muktamad mazhab Hanafi, maliki dan Hanbali. Rujuk :

http://www2.esyariah.gov.my/esyariah/mal/portalv1/enakmen/State_Enact_Ori.nsf/100ae747c72508e748256faa00188094/9cfc6b063418fbdf482570ff0001c894 dicapai pada 14 Januari 2017.

semenjak kedatangan Islam ke Alam Melayu implikasi daripada kemunculan awal ulama bermazhab Syafie ke Tanah Melayu. Beberapa isu berkaitan pelaksanaan solat dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia dipertikaikan oleh pihak-pihak tertentu dan isu-isu tersebut berlarutan hingga kini.⁵³⁸ Pertikaian dan perdebatan ini bukan sekadar menyajikan penjelasan dan pencerahan daripada para ulama berautoriti, bahkan ianya berpanjangan hingga menimbulkan perbalahan dan tuduhan-tuduhan bidah, melampau, kafir mengkafir serta membawa kepada bibit-bibit perpecahan dalam masyarakat Islam Malaysia.⁵³⁹

Tradisi masyarakat Islam Malaysia yang berpegang kepada pandangan hukum hakam mazhab Syafie dalam urusan ibadat telah lama sebatik dalam kehidupan masyarakat Islam Malaysia. Mana-mana amalan yang bersalahan dengan peruntukan mazhab Syafie dianggap asing dan tidak boleh diamalkan. Namun demikian, dalam keadaan terdesak masyarakat turut beramal dengan pandangan hukum mazhab lain dan menerimanya dengan rasa sempit dada.⁵⁴⁰ Tradisi pengamalan bertunjangkan Mazhab Syafie, pendedahan masyarakat ilmunan dan awam kepada kepelbagaian mazhab,

⁵³⁸ Pemerhatian teliti terhadap arus pegangan fiqh di Malaysia akhir-akhir ini menunjukkan wujudnya dua aliran: Pertama, aliran yang menekankan pegangan fiqh yang tidak mahu terikat dengan mana-mana mazhab. Aliran ini mengajak masyarakat merujuk terus pegangan fiqh kepada al-Quran dan Sunnah. Aliran *al-lā madhhabiyyah* ini setakat ini masih belum dapat diterima masyarakat, umum atau *fuqahā'*. Kedua, aliran yang menekankan pegangan fiqh yang masih berpegang kepada mazhab tetapi tidak terikat dengan mazhab tertentu. Pegangan fiqh akan menerima pakai pendapat mana-mana mazhab atas dasar pendapat itu lebih *rājiḥ* dari sudut hujah atau lebih mampu menjana masalah atau menolak mudharat, sekalipun ia merupakan pendapat *marjūḥ*, *muqābil al-aṣaḥ* atau *ḍa'if*. Ibid., 188.

⁵³⁹ Abdul Halim El-Muhammady, *Mazhab Syafie Wadah Perpaduan Ummah Dan Penyeragaman Amalan Syariat* (Kuala Lumpur : Bairuni Research Sdn Bhd, 2012), xii.

⁵⁴⁰ Anisah Ab Ghani, Abd Karim Ali, etl., Penerimaan Masyarakat Islam Di Malaysia Terhadap Amalan Percampuran Mazhab Dalam Isu-Isu Ibadat, dalam *Jurnal Fiqh*: No. 4 (2007) 197-22.

perkembangan moden serta tuntutan semasa banyak mencorak warna warni amalan keagamaan masyarakat Islam. Kajian isu-isu berkaitan solat menjadi fokus perbincangan pada bab ini, isu-isu terpilih yang akan dibahas adalah seperti *mulāmasah*, *talaffuz niyyāt*, bacaan *basmalah*, bacaan *ta'mīn*, bacaan *qunūt* dan isu membaca zikir selepas solat.

3.5.1 Isu *Mulāmasah*

Isu *mulāmasah* merupakan perkara *khilāf* para ulama, beberapa pandangan muncul dalam kalangan para ulama implikasi daripada berbezanya pengambilan dalil dan metode pentafsiran yang berbeza. Di Malaysia, minda umat Islam seperti dicetak menerima pakai pandangan sentuhan antara lelaki dan perempuan bukan mahram membatalkan wuduk, dalam hal ini Tn Hj. Asad berkata guna pakai hukum ini amat popular dalam mazhab Syafie dan telah diguna pakai sejak sekian lama, ia merujuk kepada makna zahir *naṣ* أولامستم النساء yang jelas menunjukkan hukum sentuhan terhadap perempuan dalam apa keadaan sekalipun membatalkan wuduk.⁵⁴¹ Hukum ini dilihat selaras dengan kecenderungan dan prinsip hukum hakam tafsiran Imām Syāfi'ī yang dinyatakan melalui *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* : تفسير الآية على ظاهرها ما لم يرد

⁵⁴¹ Tuan Haji Asad bin Awang (Ahli Jawatan Kuasa Fatwa Negeri Perak, Jabatan Mufti Negeri Perak Darul Riduan), dalam temubual dengan penulis, 8 Oktober 2015.

⁵⁴² تخصيص لها من كتاب، أو سنة، أو دلالة لسان العرب bermaksud : “pentafsiran ayat al-Quran

mestilah disesuaikan dengan maksud lahiriah ayat dan tidak perlu lagi dihuraikan lagi melalui tafsiran al-Quran, sunnah mahupun *dilālah lisān al-‘arab*. Menurut Tn Hj Asad, hukum ini secara umumnya diamalkan oleh masyarakat Malaysia sebagai suatu hukum yang diamalkan dengan baik.⁵⁴³

Pemerhatian penulis menunjukkan sejak akhir-akhir ini, isu *mulāmasah* mula mendapat tempat dalam arena ceramah agama dan perdebatan. Hukum bersentuhan antara suami isteri membatalkan wuduk yang telah sekian lama menjadi amalan dan pegangan umat Islam mula dipertikaikan kesesuaiannya dalam kehidupan masyarakat Islam Malaysia. Dr Mohamad Asri Zainal Abidin yang lebih dikenali dengan MAZA tidak menafikan berlaku perselisihan pendapat dalam kalangan ulama dan pandangan-pandangan mereka perlu dihormati.⁵⁴⁴ Hukum batal yang diamalkan dalam masyarakat hari ini dikatakan banyak menimbulkan *masyaqqah* dalam urusan-urusan kehidupan kerana terpaksa mengulang-ulangi wuduk jika berlaku sentuhan sentuhan suami isteri. Dalam situasi lain, hadith-hadith Nabi SAW banyak menyarankan kepada umatnya agar berwuduk sebelum masuk tidur, adalah sesuatu yang pelik jika berwuduk seorang suami

⁵⁴² Al-Rāzī, *al-Syāfi’ī Ḥayātuhu wa ‘Aṣruhu*, 284-293.

⁵⁴³ Temubual Tuan Hj. Asad Awang (Ahli Jawatan Kuasa Fatwa Negeri Perak, Jabatan Mufti Negeri Perak Darul Ridzuan), dalam temubual dengan penulis, 8 Oktober 2015.

⁵⁴⁴ Youtube ceramah <http://www.infokini.my/sebenarnya-tak-batal-wudhu-sentuh-suami-isteri/> dicapai pada 15 Januari 2017 pada jam 12.58 tengahari. Rujuk juga <http://www.infokini.my/sebenarnya-tak-batal-wudhu-sentuh-suami-isteri/>

atau isteri sebelum ke kamar tidur dan akhirnya mudah terbatal begitu sahaja apabila bersentuhan, adalah amat mustahil tidak berlaku sentuhan suami isteri apabila pasangan berada di dalam kamar tidur. Bagi Dr Asri, berilah pilihan kepada masyarakat untuk bebas beramal dengan hukum batal atau tidak batal kerana capaian ilmu yang pelbagai serta pengetahuan dan hujjah-hujjah masing-masing. Apa yang membimbangkan hari ini ialah berlaku ketaksuban masyarakat kepada pandangan mazhab Syafie itu sendiri. Baginya, *ta'aṣṣub* kepada pandangan bersentuhan membatalkan wuduk menurut mazhab Syafie akan mengakibatkan seseorang menyalahkan kelompok masyarakat yang beramal dengan hukum bersentuhan tidak batal wuduk. Tiada manfaat yang baik daripada ketaksuban ini melainkan pergaduhan dan perbalahan yang berpanjangan.⁵⁴⁵

Perubahan sosio kehidupan masyarakat implikasi daripada proses kemajuan yang berlaku, menuntut kepada pihak-pihak tertentu agar bertoleransi dengan hukum sentuhan tidak membatalkan wuduk. Kesesakan penumpang dalam kenderaan awam seperti bas dan monorail menimbulkan *masyaqqah* untuk mengekalkan wuduk seseorang. Tuan Hj Hafiz berkata situasi ini dijadikan alasan oleh sebahagian masyarakat beramal dengan hukum wuduk tidak batal dengan meng*qiyaskan* amalan bersentuhan tidak membatalkan wuduk kerana kesesakan manusia seperti yang dipraktikkan semasa ibadah haji berlangsung. Bagi Tuan Haji Hafiz isu bersentuhan antara lelaki dan perempuan tidak membatalkan wuduk implikasi daripada kesesakan monorail di bandar-bandar besar tidak boleh diterima kerana proses untuk mengulangi

⁵⁴⁵ *Ibid.*

wuduk amat mudah di negara Malaysia yang memiliki kemudahan tempat wuduk yang banyak dan selesa di masjid-masjid atau surau.⁵⁴⁶

Penulisan Anisah Ab. Ghani pula menyatakan bahawa amalan *mulāmasah* bagi jamaah haji tidak membatalkan wuduk setelah Muzakarah Fatwa Haji Kebangsaan bersidang memutuskan boleh bertaklid dengan mazhab Hanafi dengan mengambil *qawl muqābil al-azhār* mazhab Syafie yang berpendapat batal wuduk orang yang menyentuh dan tidak batal wuduk bagi orang yang disentuh. Walau bagaimanapun, keputusan ini gagal mengangkat *masyaqqah* dalam kalangan jemaah haji kerana sukar untuk menentukan siapa yang menyentuh dan siapa yang terkena sentuh. Akhirnya jawatankuasa terbabit telah memutuskan boleh beramal dengan *qawl marjūh* mazhab Syafi'i mengambil kira dalam semua keadaan *masyaqqah* semasa melakukan haji, seperti semasa tawaf dan lainnya.⁵⁴⁷

Fathul Bari berkomentar terhadap keputusan isu batal atau tidak batal bersentuhan ketika mengerjakan haji ini dengan menyatakan bahawa golongan agamawan yang berautoriti perlu bersikap professional jauh daripada tindakan

⁵⁴⁶ Temubual Tuan Hj. Hafiz Ad Rahman. Tuan Haji Mohd Hafiz bin Ab Aziz (Penolong Pengarah Kanan Bahagian Kemajuan Insan, Masjid Negara, Kuala Lumpur) dalam temubual dengan penulis, 1 Disember 2014.

⁵⁴⁷ Anisah Ab. Ghani, *Kedudukan Mazhab Syafie Dalam Ibadat Di Malaysia*, Jurnal Fiqh: No. 4 (2007), 192.

mengelirukan masyarakat yang ingin melakukan amal soleh. Beliau menambah, dalam masalah batal wuduk bagi jamaah haji, Fatwa Muzakarah Haji Kebangsaan mengarahkan pembimbing tabung haji mengajar bakal-bakal jamaah haji cara berwuduk dan cara solat menurut mazhab Hanafi kerana mazhab ini menghukumkan tidak batal jika tersentuh dengan bukan mahram, kemudian fatwa ini diubah semula beberapa kali sehingga boleh mengelirukan masyarakat yang ingin melakukan amalan wuduk dan solat semasa musim haji.⁵⁴⁸ Hal ini turut mendapat respon daripada Dr Asri agar jangan mudah-mudah mengubah hukum yang diputuskan kerana situasi tersebut boleh menjatuhkan kewibawaan dan keautoritian ulama di hadapan masyarakat. Beliau berpandangan bertukar-tukar mazhab mengikut pakej-pakej tertentu seperti menukar metode wuduk mengikut pakej mazhab hanafi atau Maliki akan mengeliru dan menyusahkan masyarakat awam. Sayugia para para ulama berhati-hati ketika

⁵⁴⁸Dr.Fathul Bari bin Mat Jahaya (Ketua Pegawai Esekutif (CEO), Sekretariat Ilmuan Malaysia), dalam temubual dengan penulis, 11 Disember 2014.

Menurut Anisah Ab. Ghani, *Qawl aṣaḥ* atau *qawl masyhūr* dalam mazhab Syafie bahawa bersentuhan kulit antara silang jantina *ajṇabī* membatalkan wuduk secara mutlak, dengan syahwat atau tidak. *Qawl marjūḥ* mazhab ini berpendapat wuduk hanya akan batal jika sentuhan disertai dengan syahwat. Amalan yang dipraktikkan jemaah haji Malaysia berdasarkan keputusan yang dibuat Jawatan Kuasa Penasihat Ibadat Haji telah melalui beberapa perubahan. Di peringkat awal pendapat yang digunapakai ialah *Qawl al-aṣaḥ* mazhab Syafie. Oleh kerana mengamalkan *qawl al-aṣaḥ* ini mendatangkan *masyaqqah*, jawatankuasa terbabit memutuskan supaya jamaah haji boleh bertaklid dengan mazhab Maliki dan Hanbali yang berpendapat bahawa sentuhan silang jantina *ajṇabī* yang membatalkan wuduk adalah sentuhan yang disertai syahwat. Keputusan ini diamalkan sehingga ke tahun 2004. Keputusan ini juga tidak dapat menyelesaikan masalah. Kekeliruan berlaku dalam cara mengambil wuduk, di mana mereka yang bertaklid dengan mazhab Maliki dan Hanbali mesti berwuduk dengan cara wuduk kedua-dua mazhab tersebut. Bagi menyelesaikan kekeliruan ini Jawatankuasa Penasihat Ibadat Haji telah menasihati jamaah haji yang tidak mahu bertaklid dengan mazhab Hanafi supaya mengambil *qawl muqābil al-azhār* mazhab Syafi'i yang berpendapat batal wuduk orang yang menyentuh. Manakala wudhuk orang yang disentuh tidak batal. Keputusan ini juga tidak dapat mengangkat *masyaqqah* di kalangan jemaah haji. Sukar untuk menentukan siapa yang menyentuh dan siapa yang kena sentuh. Akhirnya jawatankuasa terbabit telah memutuskan boleh beramal dengan *qawl marjūḥ* mazhab Syafie dalam semua keadaan yang ada *masyaqqah* semasa melakukan ibadat haji, seperti semasa tawaf dan lainnya. Setakat ini keputusan terakhir ini telah dapat menyelesaikan isu ini di kalangan jamaah haji. *Ibid.*, *Jurnal Fiqh*: No. 4 (2007), 191.

melakukan penelitian dan pengkajian terhadap masalah tersebut sebelum mengeluarkan satu-satu fatwa.⁵⁴⁹

Dalam hal ini, S.S. Dr Haji Zulkifly bin Muda menyanggah komentar Dr Fathul Bari dan Dr Asri berkaitan perbincangan di atas, menurut beliau perubahan-perubahan tersebut berlaku atas penelitian, pengkajian, mengikut proses dan metodologi *istinbāt* hukum yang memang telah sedia ada. Pakej penukaran cara wuduk mengikut mazhab Maliki dan Hanbali tidak lagi diamalkan kerana ulama terkini menemui dua *qawl* lain dalam mazhab Syafie yang dinyatakan dalam kitab fiqh mazhab Syafie bertajuk *Qalyūbī wa ‘Umayrah* berkaitan *mulāmasah*. Hukum tersebut tercatat dalam *ḥāsyiah* dengan menyebut *Qawl* pertama : hukum orang yang menyentuh tidak batal wuduk, dan *qawl* kedua : hukum orang yang menyentuh dan disentuh tidak batal wuduk selagi tidak bersyahwat. Catatan hukum ini bukanlah *qawl* muktamad dalam mazhab Syafie, namun catatan hukum ini wujud dalam salah satu daripada kitab fekah mazhab Syafie, penemuan ini juga dengan sendirinya ternafi isu masyarakat menukar amalan *mulāmasah* mazhab Syafie kepada mazhab Maliki, Hanbali dan sebagainya.⁵⁵⁰

⁵⁴⁹ *Ibid.*, Youtube ceramah <http://www.infokini.my/sebenarnya-tak-batal-wudhu-sentuh-suami-isteri/> dicapai pada 15 Januari 2017 pada jam 12.58 tengahari.

⁵⁵⁰ S.S. Dr Haji Zulkifly bin Muda (Mufti Kerajaan Negeri Terengganu) dalam temubual melalui telefon dengan penulis 14 Januari 2017.

Perubahan zaman serta anjakan pemikiran dan peningkatan ilmu masyarakat dari masa kesemasa menyebabkan masyarakat lebih terbuka dalam memilih dan menentukan hukum berdasarkan *maṣlahah* kehidupan mereka. Kini, pandangan sentuhan suami isteri tanpa nafsu syahwat tidak membatalkan wuduk mula diterima dalam kalangan masyarakat awam. Alasan *masyaqqah* ketika *muāmalah* berlaku dalam satu rumah, mengurus rumah tangga dan anak-anak secara bersama, mudah membawa kepada elemen sentuhan serta menyukarkan suami isteri untuk sentiasa kekal diri dalam keadaan berwuduk.

Era teknologi maklumat menghidangkan pelbagai maklumat dan info di hujung jari. Masyarakat bebas mencari maklumat tanpa sekatan termasuklah mendapatkan info-info berkaitan *mulāmasah* ini. Pelbagai laman web dan blog-blog menghidangkan dalil sentuhan suami isteri tidak membatalkan wuduk menggunakan tafsiran Ibn Mas'ūd dan Ibn 'Abbās dengan menyatakan kalimah *al-mass*, *al-lams* dan *al-mubāsyarah* memberi makna *jima'*, situasi ini memberi maksud jika bersentuhan suami dan isteri tanpa syahwat tidaklah membatalkan wuduk.⁵⁵¹

⁵⁵¹“Aku tidur di hadapan Rasulullah SAW dan kedua kakiku di arah kiblat beliau, ketika bersujud, beliau memegang kakiku di arah kiblat beliau. ketika bersujud, Baginda memegang kakiku. Ketika aku bangkit, aku meluruskannya lagi.” Aisyah berkata lagi : “pada saat itu rumah-rumah belum memiliki lampu”. Dalam riwayat lain dinyatakan : “hingga ketika hendak witr, Baginda SAW menyentuhku dengan kaki beliau.” (Riwayat Muslim, Bukhārī, Abū Dawūd, Turmudzī). Tafsiran ini turut disokong oleh sebuah hadith lain riwayat 'Āisyah RA :

Tuan Hj. Asad Awang berkata masyarakat hari ini adalah terdiri daripada golongan cerdik pandai dan terpelajar. Faktor-faktor memperoleh info dan maklumat diujung jari menyebabkan hukum tidak batal ini mula diamalkan juga bersesuaian dengan peranan hadith yang menghuraikan ayat al-Quran itu sendiri. Keadaan ini ditambah dengan berlakunya perubahan *qawl qadīm* Imām Syāfi’ī kepada *qawl jadīd* membukikan kefleksibiliti satu-satu hukum selagi mana bertepatan dan disokong dengan dalil-dalil yang dinyatakan di atas. Ramai dalam kalangan masyarakat awam tidak mengetahui maksud status kedhaifan dan kemursalan hadith ciuman yang diriwayatkan oleh ‘Āisyah RA, manakala hadith Baginda SAW menyentuh tumit ‘Āisyah RA ketika sedang solat pula mengandungi banyak tafsiran, antaranya sentuhan tersebut mungkin berlapik atau perkara ini hanya khusus untuk Rasulullah SAW sahaja. Imām Syāfi’ī berpandangan tafsiran seumpama ini cenderung berlebihan dan menyalahi *naṣṣ ṣāḥih* ayat.⁵⁵² Bagi Dr Asri, pentakwilan kepada sentuhan berlapik tidak sepatutnya berlaku, jika ayat *أو لا مستم النساء* ditafsirkan dengan makna zahir ayat dan tidak boleh ditakwilkan, mengapa sentuhan Rasulullah pula SAW pada isteri Baginda

“Sesungguhnya Rasulullah SAW mencium salah seorang isterinya kemudian melaksanakan solat dan tidak wuduk lagi.”(Hadith Sahih riwayat Abū Dawūd, Turmudzī, Nasāī dan Ibn Mājah). Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 2:709.

⁵⁵² Akrām Yūsuf ‘Umar, *Mausū’ah al-Imām Syāfi’ī*, 2:264.

dalam hadith tersebut ditakwilkan pula dengan sentuhan berlapik, memakai stokin atau *khuf*.⁵⁵³

Tuan Hj. Hafiz Abd Rahman selaku Imam Masjid Negara Kuala Lumpur turut menyatakan pasangan-pasangan pengantin yang baru sahaja menyelesaikan majlis akad nikah di masjid lantas bersalaman antara mereka lalu menunaikan solat sunat nikah bersama-sama tanpa memperbaharui wuduk mereka.⁵⁵⁴ Ini menunjukkan pasangan tersebut mengambil pandangan sentuhan suami isteri tidak membatalkan wuduk seperti yang dihukumkan dalam mazhab Maliki di mana sentuhan tanpa nafsu syahwat tidak membatalkan wuduk.

Dalam tempoh yang sudah agak lama isu batal wuduk apabila berlaku bersentuhan tanpa alas masih menjadi pertikaian. Kepelbagaian pandangan dan perbezaan pendapat dalam kalangan mazhab ini memungkinkan masyarakat memilih dan mengamalkan mana-mana pendapat berdasarkan hujah yang paling kuat atau pendapat yang paling boleh menyelesaikan masalah ekor daripada terikat dengan satu mazhab yang dirasakan bercanggah dengan maslahat masyarakat, sedangkan hukum-hukum Islam disyariatkan adalah bertujuan untuk memelihara kemaslahatan manusia.

⁵⁵³ Dr.Fathul Bari bin Mat Jahya (Ketua Pegawai Esekutif (CEO), Sekretariat Ilmuan Malaysia), dalam temubual dengan penulis, 11 Disember 2014.

⁵⁵⁴ Temubual Tuan Hj Hafiz bin Ab Aziz. Tuan Haji Mohd Hafiz bin Ab Aziz (Penolong Pengarah Kanan Bahagian Kemajuan Insan, Masjid Negara, Kuala Lumpur) dalam temubual dengan penulis, 1 Disember 2014.

Perselisihan pandangan dalam menentukan hukum bukanlah sesuatu yang negatif., dalam hal ini Aishah Ghani berkata masyarakat Islam bebas memilih mana-mana pendapat *ijtihādiyyah* atas alasan ia pendapat paling kuat atau ia pendapat paling membawa maslahat, sekalipun ia pendapat *marjūh*, kerana prinsip . Menerima pendapat selain dari Mazhab Syafie dan pendapat *marjūh* dalam isu ini adalah pendirian yang bersesuaian dengan semangat syariat. Sebaliknya, terikat dengan Mazhab Syafie sahaja adalah pendirian yang tidak sihat kerana ia bertentangan dengan prinsip masalah dan tidak menepati tuntutan *Fiqh al-Awlā wiyat* dan *Fiqh al-Muwāzanah*.⁵⁵⁵ Namun dalam hal ini tidak lagi timbul isu berpindah mazhab untuk mengelakkan daripada terbatal wuduk kerana ulama-ulama di Malaysia hari ini telah menemui fakta hukum berkaitan sentuhan tidak membatalkan wuduk yang tercatat dalam *ḥāsyiah* karya *Qalyūbī wa ‘Umayrah* yang merupakan salah satu daripada karya Fiqh mazhab Syafie.

3.5.2 Isu *Talaffuẓ al-Niyyat* Serta Memanjangkan Lafaz Takbir

Menyorot realiti ibadah solat dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia, amalan *talaffuẓ al-niyyat* atau melafazkan niat merupakan antara isu perdebatan yang berlarutan sejak dahulu hinggalah ke hari ini. Menyebut lafaz niat ketika memulakan solat sama ada melafazkannya secara *jahar* (kuat) atau menggerakkan lisan secara perlahan telah menjadi amalan sinonim dan dipraktikkan oleh masyarakat Islam Malaysia dan ia menjadi satu bentuk kelaziman yang sukar ditinggalkan. Sukatan

⁵⁵⁵ Aishah Ab. Ghani, Pandangan Mazhab Fiqh Dalam Kes Batal Wuduk Apabila Bersentuhan Antara Lelaki Dan Wanita Bukan Mahram : Satu Analisis, dalam *Jurnal Syariah*, Jilid.16, Bil. 2 (2008), 94.

pelajaran bagi mata pelajaran Pendidikan Islam, Kementerian Pendidikan Malaysia pula menjadikan lafaz niat ini sebagai salah satu daripada topik hafazan yang diuji dalam ujian Perkara Asas Fardhu Ain (PAFA).⁵⁵⁶

Menurut Tuan Hj. Asad Awang, masyarakat Islam Malaysia mengamalkan *talaffuz al-niyyat* ini sebelum bertakbir bagi memastikan *nawaitu* itu mudah disebut di antara kalimah Allah dan huruf *ra* dalam kalimah *akbar*. Menurut beliau, maksud niat disisi mazhab Syafie ialah *قصد الشيء مقتزنا بفعله* dan niat ini diwajibkan dalam hati beserta dengan *qasad*, *ta'raḍ* dan *ta'yīn*. Masyarakat Islam Malaysia menerima dan mengamalkan *talaffuz al-niyyat* ini sebagai amalan sunat selaras dengan pandangan mazhab Syafie.⁵⁵⁷

Dakwaan pihak-pihak tertentu seperti kumpulan Islah⁵⁵⁸ mengatakan bahawa *talaffuz al-niyyat* yang telah sekian lama sebatik dalam ibadah solat masyarakat Islam

⁵⁵⁶ Buku Teks Pendidikan Islam Tahun Dua, Kementerian Pendidikan Malaysia, (Kuala Lumpur : Dewan Bahasa Dan Pustaka), 20.

⁵⁵⁷ Tuan Haji Asad bin Awang (Ahli Jawatan Kuasa Fatwa Negeri Perak, Jabatan Mufti Negeri Perak Darul Riduan), dalam temubual dengan penulis, 8 Oktober 2015.

⁵⁵⁸ Selain dikenali dengan Islah, kumpulan ini juga dikenali dengan golongan *al-lā madhhabiyah* berdasarkan kenyataan mereka yang menolak pegangan kepada mana-mana mazhab. Istilah *al-lā madhhabiyah* ini digunakan oleh Syeikh Sa'īd Ramaḍān al-Buṭī dalam perbincangannya tentang golongan yang menolak mazhab dan hanya berpegang kepada al-Quran dan sunnah. Kenyataan penolakan mereka terhadap pegangan mana-mana mazhab boleh dilihat antaranya daripada kenyataan Syeikh Abu Bakar Ashaari : "Islam tidak semestinya terbatas dalam lingkungan empat mazhab kerana tidak ada di sana asas yang menentukannya. beliau menganjurkan supaya dibuat penilaian semula pandangan mazhab-mazhab serta membuat penilaian untuk memilih pendapat yang paling tepat dengan *naṣ* yang paling sesuai dengan kehendak masa. Nornajwa Ghazali, *Sumbangan Syeikh Abu*

Malaysia adalah bertentangan dengan pendirian mazhab Syafie, amalan ini dikira sebagai suatu kesalahan dan merupakan bidah besar dalam ibadah solat.⁵⁵⁹ Menurut S.S Dr. Juanda Jaya, amalan *talaffuz al-niyyat* tidak dilakukan oleh Rasulullah SAW yang dihukumkan bidah oleh mazhab Syafie sendiri menjadi amalan dan dibudayakan dalam masyarakat Islam hari ini. Kenyataan ini benar tanpa kita perlu bersikap prejudis dengan mencemuh sebahagian daripada amalan masyarakat. Menurut beliau lagi, walaupun ramai yang mendakwa mereka adalah penganut mazhab Syafie, namun hanya sedikit sahaja yang benar-benar komited beramal dengan hukum hakam mazhab Syafie.⁵⁶⁰ Pandangan ini dikuatkan dengan hadith Bukhārī dan Muslim : إذا قمتم إلى الصلاة فكبر (apabila engkau berdiri untuk solat, maka bertakbirlah olehmu). Imām Muslim pula meriwayatkan ‘Aisyah RA berkata, sabda Nabi SAW : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Bakar Ashaari Dalam Bidang Tafsir : Kajian Terhadap Karya Intisari Tafsir Juzuk ‘Ammā (Tesis Ijazah Sarjana, Jabatan Al-Quran Dan Al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2008), 23.

⁵⁵⁹ Kumpulan ini mengambil kata-kata Imām Ibn Qayyim al-Jauzī : “adalah Rasulullah SAW jika mendirikan solat Baginda mengucapkan *Allāhu Akbar*, Baginda tidak melafazkan apapun sebelumnya dan sama sekali tidak melafazkan niat dan tidak juga mengucapkan *uṣallī*.... tidak juga mengatakan *adāan* atau *qaḍāan*, dan tidak juga menentukan waktu. Ini semua adalah berpuluh *bid’ah* yang tiada seorangpun meriwayatkan daripada Nabi SAW dengan sanad yang sahih atau *ḍa’if* atau *musnad* atau *mursal*, bahkan tidak pernah diriwayatkan daripada sahabat dan tidak pernah dianggap baik oleh tabi’in dan tidak juga oleh imam yang empat. Berlaku kekeliruan dalam memahami kata-kata Imām Syāfi’ī, “janganlah salah seorang di antara kamu memulai solat kecuali dengan zikir”, yang dimaksudkan zikir oleh Imām Syāfi’ī adalah takbir dan bukan lafaz *uṣallī*. Amalan Rasulullah SAW ini diperkuatkan dengan beberapa *naṣ-naṣ* sahih, antaranya ialah daripada riwayat ‘Āisyah RA beliau berkata : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَفْتِحُ الصَّلَاةَ بِالتَّكْبِيرِ (Adalah Rasulullah SAW memulai solat dengan takbir, hadith Riwayat Imām Muslim). Ibn Qayyim al-Jauzī, *Zād al-Ma’ād*, 1:201.

⁵⁶⁰ Dr. Juanda bin Jaya, Dato’ Dr., (Mufti Kerajaan Negeri Perlis, Jabatan Mufti Kerajaan Negeri Perlis), dalam temubual dengan penulis, 7 November 2014.

يَسْتَفْتِحُ الصَّلَاةَ بِالتَّكْبِيرِ (adalah Rasulullah SAW memulai solat dengan takbir). Pandangan

ini disokong dengan penjelasan Imām Syāfi'ī melalui *al-Umm* :

قال الشافعي (وَالنِّيَّةُ لَا تَقُومُ مَقَامَ التَّكْبِيرِ وَلَا تَجْزِيهِ النَّيَّةُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ مَعَ التَّكْبِيرِ لَا تَتَقَدَّمُ التَّكْبِيرَ وَلَا تَكُونُ بَعْدَهُ ⁵⁶¹

Dan niat itu tidak boleh menggantikan takbir dan tidak sah niat itu kecuali dilakukan bersamaan dengan takbir, tidak mendahului takbir dan tidak pula setelah takbir.”

Dalam hal ini Tn. Hj. Asad Awang menjelaskan bahawa sememangnya dalam mazhab selain Syafie tiada amalan *talaffuz al-niyyat*, namun dalam mazhab Syafie amalan ini disunatkan kerana ia membantu memudahkan seseorang untuk menyempurnakan niat seterusnya. Menurut beliau lagi, mazhab Syafie menggariskan ciri-ciri *talaffuz al-niyyat* tersebut mestilah disertai dengan *qaṣad* ‘sahaja aku’ iaitu pada lafaz *uṣalli*, *ta’raḍ* pada lafaz *farḍa* (menentukan solat fardhu atau sunat), serta *ta’yīn* untuk mencirikan rakaat solat tersebut seperti dalam sebutan *arbaa’ raka’ātin*.⁵⁶²

⁵⁶¹ Makna zahir hadith di atas menunjukkan rukun yang dikerjakan pada awal solat adalah takbir, maka lafaz *uṣalli* bukanlah rukun solat. Hadith ini tidak menunjukkan Nabi SAW melarang berlafaz dengan *uṣalli*, jika terdapat dakwaan mengharamkan lafaz ini, maka hadith ini boleh dikatakan mengharamkan berniat sama sekali walaupun dengan hati kerana Nabi SAW tidak berkata : فكبروا أئو : (takbir olehmu dan berniat olehmu), sedangkan lafaz berniat *uṣalli* itu ada *naṣ*nya seperti sabda Baginda SAW : إنما الأعمال بالنيات (sesungguhnya segala amalan itu bermula atau sah dengan niat).

⁵⁶² Tuan Haji Asad bin Awang (Ahli Jawatan Kuasa Fatwa Negeri Perak, Jabatan Mufti Negeri Perak Darul Riduan), dalam temubual dengan penulis, 8 Oktober 2015.

Karya *Fath al-Mu'in* membawa penjelasan daripada Imām Nawāwī bahawa jika niat di hati berlawanan dengan lafaz niat di mulut, maka niat yang diazamkan melalui hati itulah yang sah diterima. Ini pandangan yang paling tepat dan kuat menurut pendapat Imām Syāfi'ī.⁵⁶³ Kenyataan ini dilihat bertentangan dengan satu pihak lain yang menuduh amalan ini adalah termasuk dalam perkara-perkara bidah. Perselisihan ini mendorong Majlis fatwa Kebangsaan mengeluarkan fatwa bahawa persoalan melafazkan niat ini adalah perkara *ijtihādiyyah* dan tidak boleh sama sekali dihukumkan bidah kerana amalan tersebut telah diterima dan menjadi amalan ulama muktabar sejak dahulu.⁵⁶⁴ Dalam hal ini Tuan Haji Asad menambah :

“jika dibincangkan secara ilmiah, mereka yang tidak melafazkan niat adalah perbuatan kurang tepat kerana dari sudut undang-undang dan peraturan, contohnya apabila kita berbicara di mahkamah, sudah tentu dalam perbicaraan tersebut kita perlu berpegang kepada kenyataan, manakala kenyataan yang hanya wujud dalam hati tidak boleh dijadikan eviden dalam mahkamah kerana ia tidak nampak kerana hanya wujud dalam hati. Bila kita sebut kenyataan di sana mestilah ada ciri-ciri dan skimanya. Ciri-ciri niat dalam mazhab Syafie seperti *qasad*, *ta'rad*, dan *ta'yin* dalam mazhab Syafie adalah paling tepat dan nampak kesempurnaannya dalam mazhab ini.”⁵⁶⁵

Talaffuz al-niyyat berkait rapat dengan takbir yang seiring dengan niat, pemerhatian penulis menunjukkan kebanyakan sebutan takbir dipanjangkan dalam solat

⁵⁶³ Disunnahkan mengucapkan niat sebelum takbiratul ihram, agar lisan dapat membantu hati (kekhusyukan hati), dan karena mengindari perselisihan dengan ulama yang mewajibkannya. Zainuddin, *Fath al-Mu'in*, 16.

⁵⁶⁴ E-Fatwa Portal Rasmi Fatwa Malaysia, dicapai 22 Ogos 2015, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/fatwa-menangani-persoalan-bid-ah-dalam-masalah-ikhtilafkhilaf-perkara-furu>.

⁵⁶⁵ Tuan Haji Asad bin Awang (Ahli Jawatan Kuasa Fatwa Negeri Perak, Jabatan Mufti Negeri Perak Darul Riduan), dalam temubual dengan penulis, 8 Oktober 2015.

justeru membawa kepada tuduhan mengamalkan perkara bidah. Bagi golongan intelektual, sama ada memanjangkan amalan ini atau tidak, masing-masing memiliki penghujahan dan dalil berkaitan. Hal ini agak berbeza dengan masyarakat awam di mana mereka hanya bertaklid dengan keputusan fatwa, tidak kurang juga yang keliru dengan perdebatan para intelektual agamawan sehingga masyarakat kabur untuk menentukan kesahihan amalan tersebut.

Muhammad Şiddiq al-Munṭawī dalam penulisan *Akhṭā' al-Muṣallīn*, menyatakan bahawa amalan memanjangkan lafaz takbir adalah bertentangan dengan kaedah tajwid. Beliau berpandangan memanjangkan takbir boleh merosakkan makna seperti memasukkan *mad* (panjang) pada lafaz أَكْبَرُ menjadi أَكْبَارُ dan melafazkan panjang pada kalimah اللَّهُ.⁵⁶⁶ Lafaz memanjangkan kalimah takbir ini kadang kala dilafazkan hingga 12 harakat panjangnya, pihak yang tidak bersetuju dengan bacaan demikian menghukumkannya sebagai bentuk bacaan bidah yang sesat lagi menyesatkan.

Tuan Haji Asad berpandangan amat tidak wajar sekiranya ada pihak yang menuduh perlakuan tersebut adalah bidah dan sesat kerana tiada *naş* yang melarang memanjangkan sebutan takbir tersebut, malah tiada juga *naş* yang menyatakan perlunya memanjangkan sebutan takbir. Menurut Tuan Haji Asad, sebutan tersebut menjadi panjang kerana orang yang menunaikan solat itu ingin membayangkan sebutan *qaşad*,

⁵⁶⁶ Muhammad Şiddiq al-Munṭawī, *Kesalahan Umum Dalam Pelaksanaan Ibadah Solat : Akhṭā' al-Muṣallīn, terj.* (Indonesia : Ibn Azka Press, 2004), 64.

ta'raḍ, dan *ta'yīn*. Mazhab lain seperti mazhab Hanbali di Mekah tidak mencirikan *qaṣad*, *ta'raḍ*, dan *ta'yīn* dalam niat mereka dan kerana itulah lafaz takbir mereka menjadi pendek. Oleh kerana tiasa *naṣ* yang mengharamkan, maka perbuatan tersebut menjadi harus dan tidak batal solat.⁵⁶⁷

Melafazkan takbir dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia diamalkan sejak zaman dahulu berpanjangan hinggalah ke hari ini sama ada solat tersebut dilakukan secara berjemaah atau bersendirian. Persoalan yang sering dipertikaikan oleh pihak tertentu adalah mengenai amalan memanjangkan lafaz takbir secara berirama khususnya lafaz takbir para imam ketika menunaikan solat berjemaah. Berkemungkinan juga amalan memanjangkan bacaan takbir ini bertujuan untuk menyesuaikan kadar harakat dengan pergerakan solat khususnya ketika berdiri untuk sujud, bangun daripada sujud untuk berdiri serta ketika *tasyahhud* akhir sebagai pemberitahuan kepada para makmum terhadap perbuatan tersebut.

Perbincangan mengenai lafaz *uṣallī* dan lafaz takbir jelas termasuk dalam perbincangan isu-isu *khilāfiyyah*. Namun, menghairankan kerana perbalahan ini membawa kesan langsung yang negatif kepada masyarakat Melayu Islam seperti perpecahan, pertentangan dan permusuhan yang berpanjangan. Dalam konteks Alam Melayu khususnya masyarakat Islam Malaysia, amalan ini telah lama berkembang dan berakar

⁵⁶⁷ Tuan Haji Asad bin Awang (Ahli Jawatan Kuasa Fatwa Negeri Perak, Jabatan Mufti Negeri Perak Darul Riduan), dalam temubual dengan penulis, 8 Oktober 2015.

umbi dalam masyarakat Malaysia melalui sistem pendidikan tradisional di institusi-institusi pondok yang memberikan penekanan pengajaran fiqh mazhab Syafi'i dan ketaatan masyarakat Melayu sangat tidak berbelah bahagi.⁵⁶⁸ ketaatan ini berkemungkinan berpunca daripada keinginan yang tinggi untuk beribadah, dalam masa yang sama masyarakat awam khususnya amat memerlukan panduan dan bimbingan para ulama dalam beramal ibadah. Dalam hal ini S.S. Tuan Hj. Zamri Hashim berkata, masyarakat atau seseorang yang bertaraf *mujtahid* tidak wajib bertaklid pada pandangan mana-mana mazhab, oleh kerana masyarakat Islam Malaysia tidak semuanya bertaraf *mujtahid*, maka masyarakat yang termasuk dalam golongan tersebut wajiblah bertaklid kepada imam mazhab berdalilkan Surah al-Nahl 43, firman Allah SWT : فاسئلوا أهل

⁵⁶⁸ H.M. Federspiel berkata akal manusia secara umumnya tidak berkeupayaan dalam menanggapi metodologi dan kompleksiti yang terkandung dalam titah perintah Allah SWT tanpa mendapat bimbingan dan petunjuk dari orang yang berkeelayakan dan yang dipercayai. Imam-imam mazhab *Syāfi'īyyah* telah melakukan kajian dan ijtihad yang teliti, serta menjelaskan secara menyeluruh terhadap metodologi dan kompleksiti perintah Allah SWT, dan ini seterusnya menjadi formula dan menjadi satu panduan yang boleh dipercayai sepanjang zaman dan tidak memerlukan kepada apa-apa modifikasi. Kebenaran yang terkandung dalam ijtihad-ijtihad mereka tidak akan berubah dan tidak boleh diubah dengan perubahan masa dan situasi, dan terpakai sehingga kini sebagaimana ia terpakai dan sesuai pada ketika ia diformulasikan. Pengkajian semula terhadap penafsiran dan makna-makna al-Quran dan Sunnah, pada pandangan golongan mereka bukan sahaja tidak perlu, malah ia dianggap suatu perkara yang amat merbahaya kerana ini boleh menjeremuskan kepada kesilapan dan salah penafsiran. Saadan Man dan Abdul Karim Ali, *Ikhtilāf Fiqhī Di Kalangan Aliran Syāfi'īyyah dan Salafīyyah Di Malaysia : Analisis Retrospektif Terhadap Faktor Pencetus*, dalam *Jurnal Fiqh*: No.2, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur (2005), 82.

الذكر إن كنتم لا تعلمون (maka bertanyalah kepada orang yang mengetahui sekiranya kamu tidak mengetahui). Maka dalam konteks Negara Malaysia, taklid yang dimaksudkan adalah taklid kepada mazhab Syafie kerana faktor-faktor sejarah, perundangan, pendidikan dan sebagainya.⁵⁶⁹

3.5.3 Isu Membaca *Basmalah*

Basmalah merupakan ucapan pembukaan yang diamalkan oleh masyarakat Islam apabila hendak melakukan sesuatu aktiviti seperti menjalankan kerja-kerja seharian, memulakan kerja di pejabat dan lain-lain. Masyarakat muslim amat dianjurkan membacanya agar setiap pekerjaan yang dilakukan dapat diniatkan semata-mata kerana Allah SWT dan seterusnya mendapat berkat dan ganjaran atas perbuatan yang dilakukan. Imām Syāfi'ī berpandangan *basmalah* termasuk dalam *surah al-Fātiḥah* dan mestilah dibaca pada setiap alunan *al-Fātiḥah* dalam solat lantaran *al-Fātiḥah* adalah salah satu daripada rukun solat yang wajib ditunaikan. Maka ia perlu dibaca secara jelas sebagaimana juga membaca ayat-ayat daripada *Surah al-Fātiḥah*.⁵⁷⁰

Menurut kajian Muhammad Syaman, para ulama bersepakat bahawa *basmalah* adalah salah satu daripada *Surah al-Naml*, namun ulama berbeza pendapat dalam menentukan bacaan *basmalah* di awal bacaan al-Quran dalam solat. Penelitian kajian ini

⁵⁶⁹ Tuan Haji Zamri bin Hashim (Timbalan Mufti Kerajaan Negeri Perak, Jabatan Mufti Negeri Perak), dalam temubual dengan penulis, 1 Julai 2014.

⁵⁷⁰ Imām Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, 1:188.

menunjukkan bahawa perbezaan pandangan dalam kalangan ulama berkaitan *basmalah* adalah berpunca daripada pelbagai hadith yang bertentangan antara satu sama lain.⁵⁷¹

Wujud dakwaan daripada pihak-pihak tertentu terhadap amalan menjahrkan *basmalah* ini tidak pernah dilakukan oleh Rasulullah SAW sekaligus mendakwa ia tertermasuk dalam amalan-amalan bidah. Segelintir daripada masyarakat Islam Malaysia menuduh mereka yang enggan membaca *basmalah* dikatakan berfahaman wahabi.⁵⁷² Namun dakwaan ini tidak memberi apa-apa kesan malah bacaan *basmalah* terus menjadi amalan kerutinan dalam ibadat solat masyarakat Islam Malaysia, pembudayaan amalan *basmalah* ini telah lama dipraktikkan justeru mengakar kukuh dalam amalan keagamaan masyarakat Islam Malaysia.

Menurut Tn Hj Asad Awang, bacaan *basmalah* pula telah sebatikan dan telah menjadi satu kelaziman masyarakat membacanya sebelum memulakan solat dan sebelum membaca *Surah al-Fātiḥah* atau membaca pada surah-surah yang lain. Amalan ini sentiasa diambil berat dan dilakukan secara berterusan oleh masyarakat Islam di

⁵⁷¹ Muhammad Syaman (2014), *Hadith-Hadith Pembacaan Basmalah Dalam Solat (Kajian Hadith Tematik)*, Ijazah Sarjana Program Studi Tafsir Hadis, Fakultas Ushuluddin, Universiti Islam Negeri, Syarif Hidayatullah, Jakarta,

⁵⁷² Wahabi (Bahasa Arab: *al-Wahhābīyyah* الوهابية) atau Wahhabisme merupakan satu fahaman atau aliran dominan yang diamalkan oleh ulama-ulama Haramain (Makkah dan Madinah) yang diasaskan oleh Muhammad Abdul Wahab. Fahaman ini dikukuhkan lagi oleh keluarga diraja Bani Saud yang kini memerintah negara Arab Saudi. Dinasti al-Saud telah memerintah Arab Saudi sejak tahun 1924. Beliau dilantik Menteri Penerangan Arab Saudi. Wahabi bukanlah suatu mazhab akidah ataupun mazhab fikah. Aliran Wahabi ini sangat dominan di Arab Saudi, Kuwait, Qatar, Somalia, Algeria, Palestin dan Mauritania. Kumpulan Wahabi menganggap perkara yang tidak pernah diamalkan oleh Rasulullah SAW seperti berzanji, selawat beramai-ramai, kenduri tahlil dan lain-lain sebagai bidah dan perkara-perkara ini perlu dihapuskan. Wikipedia Ensiklopedia Bebas <https://ms.wikipedia.org/wiki/Wahabi>, dicapai 10 Februari 2016.

Malaysia generasi demi generasi.⁵⁷³ Bentuk bacaan *basmalah* secara kuat seiring dengan bacaan *Surah al-Fātiḥah* menjadi kelaziman amalan masyarakat Islam Malaysia hinggalah ke hari ini. Seiring dengan pentafsiran *basmalah* yang telah penulis dijelaskan dalam penulisan lalu serta pengamalan *basmalah* dalam *al-Fātiḥah* yang berterusan dalam suasana harmoni.

Walaupun ia telah dipraktikkan sejak zaman berzaman namun amalan ini terus menjadi sebahagian daripada perbalahan isu-isu polemik yang timbul dalam pelaksanaan ibadah solat. Amalan ini ini tidak lari daripada tuduhan bidah dan sesat, membiarkan perbalahan isu ini berlarutan akan menjadikannya lebih serius dan membahayakan keharmonian masyarakat Islam, apa yang membimbangkan isu-isu seperti ini menjadi bahan perdebatan di medan maya dalam kalangan tokoh-tokoh akademik dan agamawan yang berbeza pandangan, manakala masyarakat Islam melihat dengan persepsi tersendiri seterusnya mengakibatkan implikasi buruk memecahbelahkan masyarakat Islam.

3.5.4 Amalan Membaca *Ta'mīn*

Karya-karya fiqh mazhab Syafie seperti kitab *al-Takhṣīs* menyebut tentang kelebihan membaca *ta'mīn* dalam solat, sabda Baginda SAW :

إذا أمن الإمام فأمنوا فإنه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفرله ما تقدم من ذنبه

⁵⁷³ Tuan Haji Asad bin Awang (Ahli Jawatan Kuasa Fatwa Negeri Perak, Jabatan Mufti Negeri Perak Darul Riduan), dalam temubual dengan penulis, 8 Oktober 2015.

“apabila imam melafazkan kalimah *āmīn* lalu makmum sama-sama mengaminkannya, maka malaikat akan turut mengaminkannya dengan mereka lalu diampunkan dosa-dosa yang telah lalu.

S.S. Dato’ Sri Haji Abd. Rahman berpandangan *ta’ mīn* sememangnya menjadi amalan masyarakat Islam sejak dahulu, namun cara bacaannya terbentuk pada wajah beberapa versi dengan nada آمين, آمين atau آمين (meletakkan tasydid). Masyarakat Islam Malaysia secara umumnya tidak meninggalkan bacaan *ta’ mīn* dan situasi ini lebih jelas kelihatan apabila solat itu ditunaikan secara berjemaah. Wajah bacaan *ta’ mīn* akan menjadi pendek sedikit ketika solat berseorangan, sebaliknya bacaan tersebut akan bertukar menjadi lebih panjang apabila dilafazkan beramai-ramai ketika solat berjemaah.⁵⁷⁴ Amalan tersebut berlaku seperti yang dinyatakan Imām Syāfi’ī melalui *Tafsīr al- Imām al-Syāfi’ī* mengenai keharusan membaca *ta’ mīn* dalam bentuk dua wajah. Pertama : bacaan dengan memendekkan huruf *alīf*, kedua : bacaan dengan memanjangkan huruf *alīf*, huruf *mīm* hendaklah dibaca ringan (tanpa ditashdīdkan) dalam kedua-dua pengucapan tersebut.⁵⁷⁵

Kewujudan pelbagai versi sebutan “*amīn*” dalam amalan masyarakat menyebabkan timbulnya dakwaan dan tindakan tuduh-menuduh berkaitan cara sebutan “*amīn*” ini. Tuan Hj Asad berpandangan kesalahan yang sering dilakukan oleh masyarakat Islam Malaysia adalah memanjangkan *mad badal* pada huruf ‘*alīf*’ menjadi

⁵⁷⁴ Dato’ Sri Haji Abd. Rahman bin Haji Osman (Mufti Kerajaan Negeri Pahang, Jabatan Mufti Negeri Pahang Darul Makmur), dalam temubual dengan penulis, 3 Februari 2015.

⁵⁷⁵ Al-Syāfi’ī, dalam nota kaki *Tafsīr al- Imām al-Syāfi’ī*, 1:198.

enam harakat, sedangkan bacaan hanya perlu dipanjangkan dua harakat sahaja. Demikian pula kesalahan sering mentasydīdkan huruf ‘*mīm*’ menjadi ‘*ammīm*’. Fenomena tuduh menuduh dan menyalahkan amalan orang lain sedikitpun tidak mendatangkan manfaat kerana kesalahan tajwid pada sebutan *amīn* tidak membatalkan solat sama sekali. Demikian juga seperti yang sering berlaku dalam solat pada bacaan memendekkan mad pada kalimah (ولا الضالين) dari enam kepada dua harakat tidaklah membatalkan bacaan kerana ia tidak mengubah makna sebenar kalimah tersebut.⁵⁷⁶

Bagi Tuan Haji Asad, perbuatan melafazkan *ta’ mīn* ketika solat dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia telah lama mengakar sejak sekian lama menunjukkan masyarakat Islam dahulu akur dan memiliki ketaatan yang tinggi dalam beramal ibadah.⁵⁷⁷ Walaupun *ta’ mīn* merupakan amalan sunat, masyarakat dahulu iltizam dan bersungguh-sungguh untuk melakukannya hingga berjaya mewujudkan ia sebagai satu budaya yang tidak dapat dihapuskan walaupun menghadapi tuduhan sesat, bidah dan sebagainya. Ia wajar diteruskan sebagai satu budaya mulia sekaligus merupakan sunnah Baginda SAW yang perlu dipelihara dan diamalkan dalam setiap detik kehidupan umat Islam.

⁵⁷⁶ Tuan Haji Asad bin Awang (Ahli Jawatan Kuasa Fatwa Negeri Perak, Jabatan Mufti Negeri Perak Darul Riduan), dalam temubual dengan penulis, 8 Oktober 2015.

⁵⁷⁷ *Ibid.*

3.5.5 Isu Membaca *Qunūt*

Amalan membaca doa *qunūt* amat sinonim dengan masyarakat Islam Malaysia, ia merupakan salah satu daripada masalah *khilāfiyyah* yang turut menjadi punca pertelingkahan dan perbalahan dalam masyarakat Islam Malaysia. Imām Syāfi'ī menghukumkan *qunūt* adalah perkara sunat yang dilakukan semasa *i'tidāl* dalam solat.

S.S. Dato' Dr. Zulkifli Al-Bakri berpandangan amalan doa *qunūt* telah menjadi rutin harian masyarakat pada setiap solat subuh, malah amalan ini dilihat sehati dan bertepatan dengan hukum hakam mazhab Syafie. Menurut beliau lagi, Imām Syāfi'ī mengamalkan dan menghuraikan amalan membaca *qunūt* yang merupakan sunnah Rasulullah SAW dan Baginda melakukannya sehingga wafat. Berbeza dengan pandangan selain mazhab Syafie di mana mereka berpandangan doa *qunūt* hanya dibaca ketika berlakunya bencana. Menurut Dr. Zulkifli lagi, selepas kewafatan Imām Syāfi'ī, Imam-Imam yang dahulunya tidak membaca *qunūt* turut membacanya selepas Imām Syāfi'ī wafat atas dasar amat menghormati amalan dan pandangan beliau.⁵⁷⁸

Budaya mengamalkan *qunūt* dalam masyarakat Islam Malaysia juga telah lama sehati kecuali Perlis yang menganggap amalan ini tidak dilakukan oleh Rasulullah SAW secara berterusan. Pandangan ini telah disanggah oleh Mufti Perak Tan Sri Harussani dengan kata beliau :

⁵⁷⁸ S.S. Dato' Dr. Zulkifli Al-Bakri (Mufti Kerajaan Wilayah Persekutuan, Jabatan Mufti Wilayah Persekutuan), dalam temubual dengan penulis, 7 Ogos 2016.

“dimanakah penghormatan kita terhadap amalan alim ulama terdahulu, mempertikaikan itu dan ini terhadap amalan yang telah diamal sejak beberapa abad lamanya, sumbangan mereka amat besar dalam membentuk ummah yang istiqamah dengan amalan sunat *qunūt*, sedangkan kita belum nampak apakah sumbangan besar kita terhadap agama yang tercinta ini”.⁵⁷⁹

Walaupun amalan ini berstatus sunat *muakkad*, namun ada segelintir kumpulan yang mengecam jika meninggalkan doa *qunūt* pada solat subuh secara sengaja seolah-olah dia telah melakukan satu perbuatan yang telah menyalahi dan menggugat kesempurnaan ibadah solat. Manakala dakwaan doa *qunūt* sebagai amalan bidah pula turut menimbulkan perbalahan yang berpanjangan dalam masyarakat, hingga kini wujud masyarakat yang terlalu prejudis dengan amalan ini hingga sanggup meletakkan persepsi negatif kepada pengamal doa *qunūt* seperti “orang yang melakukan doa *qunūt* akan masuk neraka”.⁵⁸⁰

Pendirian kerajaan negeri Perlis menolak amalan *qunūt* menunjukkan wujudnya perbezaan pelaksanaan amalan keagamaan dengan negeri-negeri lain.⁵⁸¹ S.S.Tuan Hj.

⁵⁷⁹ Ucapan S.S. Tan Sri Dato’ Dr. Hj. Harussani Zakaria di Majlis Penyampaian Tauliah Mengajar Agama Negeri Perak Tahun 2014 di Kompleks Islam Perak Darul Ridzuan.

⁵⁸⁰ *Ṣāḥib al-Samāḥah* Tuan Hj. Zamri Hashim menceritakan suatu hari pejabat beliau didatangi oleh seorang nenek mengadu dan bertanya mengenai amalan doa *qunūt* beliau. Seseorang individu mengatakan kepada nenek tersebut bahawa perbuatan membaca doa *qunūt* dalam solat adalah perbuatan bidah, berdosa besar dan akan masuk neraka. Nenek tersebut bimbang jika amalannya selama ini tidak diterima Allah SWT. Tuan Haji Zamri bin Hashim (Timbalan Mufti Kerajaan Negeri Perak, Jabatan Mufti Negeri Perak), dalam temubual dengan penulis, 1 Julai 2014.

⁵⁸¹ Undang-Undang Tubuh Negeri Perlis 1964 telah membezakan kedudukan agama di Perlis dengan negeri-negeri yang lain. di mana perbezaannya adalah menetapkan mazhab *Ahl Sunnah wa al-Jamā’ah* sebagai mazhab di Perlis. Ini merupakan satu kelainan Perlis di mana bersikap lebih terbuka berbanding negeri-negeri yang lain, Perlis juga menerima kepelbagaian mazhab fiqh selama mana ianya menepati al-Quran dan Sunnah mengikut tafsiran generasi awal umat Islam terdahulu. Mazhab ini mengajak manusia untuk mengamalkan ajaran Islam seperti yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW dengan mengharapkan ganjaran pahala dari Allah. Di antara perjuangan mereka ialah membentaras amalan-

Roslan berkata, perbezaan pelaksanaan ibadah merupakan perkara yang sering menjadi perbincangan umum masyarakat. Enakmen pentadbiran 1948 membezakan Perlis dengan negeri-negeri yang lain dari sudut undang-undang tubuh yang hanya menyebut al-Quran dan sunnah sebagai sumber rujukan tanpa menyebut mazhab Syafie sebagai mazhab rasmi berbeza dengan negeri-negeri yang lain. Implikasi pembentukan undang-undang tubuh ini secara tidak langsung membezakan amalan keagamaan masyarakat khususnya dalam bidang ibadah solat. Di antara perbezaan tersebut ialah menolak wirid dan doa selepas solat, menolak bacaan qunut, tiada *tahlīl* kematian, azan Jumaat hanya berkumandang sekali sahaja dan lain-lain. Penolakan amalan-amalan ini dikenalpasti oleh mereka sebagai amalan yang tiada *naş* atau tiada dalil khusus yang menunjukkan Rasulullah SAW melakukan amalan tersebut sedangkan polisi fatwa di negeri Perlis mestilah merujuk kepada al-Quran dan al-Sunnah. Jika perlu, salah satu daripada pandangan imam empat mazhab yang paling kuat *naşnya* akan diambil sebagai amalan. Situasi ini merupakan aliran pemikiran yang di bawa oleh Kaum Muda⁵⁸² yang berkembang dan menguasai pentadbiran undang-undang di negeri Perlis.

amalan bidah yang tiada nas dan tidak pernah dilakukan oleh Nabi SAW seperti melaungkan azan dan membaca al-Quran dengan berirama, menyaringkan bacaan basmalah dalam solat, membaca lafaz *uşallī* dalam niat solat, membaca *qunūt*, melakukan bacaan wirid selepas solat, tahlil arwah, membaca talkin dan lain-lain lagi kerana mendakwa tiada dalil yang menunjukkan Nabi SAW melakukan perbuatan tersebut. Shukor Mat, *As-Sunnah Di Perlis* (Kangar : Media ONE Publication, 2001), v.

⁵⁸² Sejarah aliran pemikiran menunjukkan wujudnya pertembungan pemikiran di antara Kaum Tua dan Kaum Muda di negeri Perlis. Kaum Muda juga dinamakan sebagai kaum fundamentalis, kaum modernis atau kaum reformis. Sebagai kaum fundamentalis, mereka hanya berpegang kepada kitab suci al-Quran dan Hadith sahih serta berusaha mensucikan Islam dari segala unsur yang menodai Islam, tetapi menurut adat sudah dianggap sebahagian daripada Islam, maka mereka menentang adat istiadat yang bertentangan dengan Islam dan segala amalan yang dianggap tahyul. Sebagai kaum modernis mereka mengutamakan rumusan-rumusan tentang kembali kepada ajaran Islam secara rasional yang dikira lebih baik untuk memungkinkan mereka serta golongan-golongan yang sefahaman dengan mereka untuk bersaing di dalam dunia moden. Mereka melihat penyimpanan wang di bank umpamanya tidak bertentangan dengan Islam. Mereka juga membela kaum wanita agar mendapat kebebasan seluas-luasnya untuk memperolehi pendidikan dan ikut aktif di dalam kegiatan sosial. Kesempurnaan dan kesucian Islam bagi mereka bukanlah berakhir secara sederhana dalam

Berkaitan isu ini, Luqman Hj. Abdullah pula berpandangan amalan-amalan berkaitan solat seperti *qunūt* yang dilakukan sejak turun temurun selama ini boleh diteruskan kerana benarnya amalan tersebut. Ia penting bagi memastikan keharmonian bermazhab terpelihara, masyarakat perlu mengelakkan diri daripada mempersoalkan perkara-perkara cabang seperti doa *qunūt* yang boleh menimbulkan perbalahan. Menurut beliau lagi, dari sudut perbezaan fahaman dan mazhab, Malaysia adalah merupakan satu-satunya negara yang aman dan stabil. Oleh itu, semua pihak perlu berlapang dada dan berusaha untuk menjauhkan diri daripada isu-isu yang boleh merosakkan kestabilan dan keharmonian bermazhab yang telah lama wujud.⁵⁸³ Berkaitan isu *qunūt* ini juga, Tn. Hj. Asad membuat sedikit komentar seperti berikut :

“Walaupun secara zahir kelihatan masyarakat tidak berbalah dalam masalah bacaan doa *qunūt*, namun ia masih dibincang dan diperkatakan oleh golongan agamawan profesional dan tokoh-tokoh agamawan masyarakat. Kadang-kadang saya berasa hairan melihat keadaan ini kerana pengalaman saya bertemu dengan ulama-ulama Mekah, Mesir dan Jordan, walaupun tidak mengamalkan *qunūt*, mereka langsung tidak memperdebatkan masalah *qunūt* ini. Perbuatan mempertikaikan perkara-perkara *furū'* ini amat merugikan kita, berkemungkinan disebabkan tokoh-tokoh ini hanya menganalisis hadith-hadith tanpa menjadikan kitab *al-Umm* sebagai rujukan. *Al-Umm* jelas menyatakan

pengertian itu sendiri, tetapi ia merupakan suatu usaha untuk mempercepatkan perubahan sosial dan ekonomi ke arah yang lebih baik bagi masyarakat. Manakala Kaum Tua adalah merupakan ulama tradisional yang berpegang kepada tradisi konservatif atau mempertahankan yang lama. Mereka melihat sejarah lampau sebagai sumber inspirasi dan suka mengekalkan status quo sesuatu amalan yang telah lama bertapak. KaumTua juga dianggap bersikap negatif terhadap pembaharuan dan perubahan serta mempertahankan tradisi nenek moyang dan banyak bertaklid menurut pandangan bermazhab. Dari segi pemikirannya Kaum Tua mewajibkan masyarakat Islam mempercayai kebenaran yang ditulis oleh ulama mazhab terdahulu. Setiap kata-kata yang terdapat di dalam kitab-kitab itu dianggap mempunyai kebenaran sebagaimana kebenaran al-Quran itu sendiri. Lihat Kasmuri Selamat (2006), “Gerakan Pembaharuan Dalam Islam Di Sumatera Barat : Suatu Kajian Perbandingan Antara Gerakan Paderi, Kaum Muda Dan Organisasi Pensyarikatan Muhammadiyyah”, Tesis Ijazah Doktor Falsafah, Jabatan Sejarah Dan Tamadun Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, hlm. 76-77.

⁵⁸³ Dr. Luqman bin Hj Abdullah (Pengerusi, Persatuan Pondok Negeri Kelantan), dalam temubual dengan penulis, 8 September 2014.

sebab dan alasan mengapa *qunūt* perlu dibaca. Pihak yang tidak bersetuju masih mempunyai pilihan sama ada mahu menerima atau menolak pandangan beliau kerana ini adalah merupakan salah satu daripada ijtihad Imām Syāfi’ī. Ego terhadap keilmuan yang ada adalah sikap yang amat tercela kerana keadaan ini hanya akan terus menerus manambah bibit-bibit perpecahan ummah”.⁵⁸⁴

Walaupun amalan *qunūt* hanya merupakan amalan *furu’*, namun ia turut menyumbang kepada polemik dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia. *Qunūt* merupakan salah satu daripada cabang dalam masalah ilmu fekah, sewajarnya masyarakat Islam tidak berpecah dan bermusuhan kerana berbeza pandangan mengenai *qunūt*. Ia hanyalah perbezaan pendapat dalam kalangan ulama-ulama fekah di mana mazhab Syafie dan Maliki menghukumkannya sunat,⁵⁸⁵ manakala mazhab Hanafi dan Hambali mengatakan tidak ada *qunūt* dalam solat Subuh. Isu ini tidak pernah kering dan masih menjadi sebutan termasuklah dalam kalangan tokoh-tokoh yang ditemubual. Semua pihak perlu berhati-hati kerana wujud kecenderungan pihak-pihak tertentu gemar memainkan isu-isu sebegini untuk menggugat keharmonian amalan beragama masyarakat Islam Malaysia. Keadaan ini tidak akan berakhir dengan kekalahan atau

⁵⁸⁴ Tuan Haji Asad bin Awang (Ahli Jawatan Kuasa Fatwa Negeri Perak, Jabatan Mufti Negeri Perak Darul Riduan), dalam temubual dengan penulis, 8 Oktober 2015.

⁵⁸⁵ Imām Nawāwī berkata: Ketahuilah bahawa *qunūt* itu dituntut di sisi mazhab Syafie semasa solat subuh, hukumnya sunat *muakkad* (sunat yang dituntut) berdasarkan riwayat Anas bin Malik RA : ما زال رسول الله يقنت في الفجر حتى فارق الدنيا bermaksud : “Rasulullah SAW sentiasa ber*qunūt* semasa solat subuh sehingga baginda wafat.” Para ulama dalam kalangan mazhab Syafie mengatakan: Sekiranya ditinggalkan *qunūt* ini tidak batal solatnya, tetapi jika terlupa membacanya hendaklah diganti dengan sujud *sahwī*, sama ada ditinggalkan dengan sengaja atau terlupa. Tempat *qunūt* itu ialah selepas bangun daripada rukuk pada rakaat kedua solat subuh. Jika sekiranya seseorang itu ber*qunūt* sebelum rukuk, maka tidak dikira sebagai *qunūt* mengikut pendapat yang paling *aṣah* dan perlu diulangi semula selepas rukuk, kemudian diikuti dengan sujud *sahwī* sebelum salam. Persoalan Solat, , ‘Alī Juma’at, *Anda Musykil Mufti Menjawab*, terj. Haji Jainal Sakiban Al-Jauhari (Johor Bharu : Affa Trend Publications, 2012), 27.

kemenangan pada mana-mana pihak jika berterusan mempertahankan pendapat masing-masing. Menjauhi konfrantasi dan menghormati komuniti yang mengamalkan *qunūt* subuh adalah sesuatu yang penting untuk difahami oleh semua lapisan masyarakat.

3.5.6 Amalan Zikir Dan Doa Selepas Solat

Amalan wirid dan doa selepas solat merupakan amalan tradisi turun temurun yang telah sebatu dengan kehidupan beragama masyarakat Islam Malaysia. Walaupun telah diamalkan turun temurun, namun ia terus menerus menimbulkan polemik kurang harmoni malah semakin menular dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia. Perbincangan berkaitan perkara-perkara *furū'* berlanjutan dan terus menerus diperdebatkankan di medan amal dan maya dalam kalangan tokoh-tokoh akademik dan agamawan hinggalah ke hari ini.⁵⁸⁶

Imām Syāfi'ī tidak membahaskan persoalan wirid dan doa secara mendalam kerana isu ini tidak menjadi polemik yang serius pada zaman beliau. Bagi penulis isu ini penting untuk dinyatakan juga dalam kajian penulisan ini memandangkan polemik isu ini semakin hari semakin membimbangkan. Amalan yang telah sekian lama dipraktikkan secara turun temurun telah dipertikaikan oleh pihak-pihak tertentu dengan

⁵⁸⁶ Berlaku perdebatan di antara YBr. Dr Zamihan Mat Zin, Presiden Pertubuhan Ahli Sunnah Wal Jamaah Malaysia (ASWAJA) dan SS Prof Madya Dato' Dr Mohd Asri Zainul Abidin, Mufti Kerajaan Negeri Perlis. Perdebatan ini bagi menjelaskan tuduhan terhadap Dr Zamihan Mat Zin yang dianggap pro syiah, ekstremis takfir dan sesat, sebuah tuduhan yang amat berat dan boleh menjejaskan kredibiliti beliau. Sinar Harian 10 Februari 2016, <http://www.sinarharian.com.my/mobile/nasional/debat-perlu-dapat-cari-kebenaran-1.483452>, dicapai 12 Februari 2016.

tuduhan-tuduhan bidah dan sebagainya. Berkaitan hal ini Tan Sri Dr Harussani Hj

Zakaria berkata :

“amalan-amalan seperti wirid dan doa telah sekian lama menjadi amalan orang-orang Islam di Malaysia, kita berguru dengan Imām Syāfi’ī, Imām Hanbalī, Imām Hanafī dan Imām Mālikī yang diiktiraf ilmu pengetahuannya, sebab itulah orang ikut pendapat mereka, adilkah tiba-tiba dikatakan amalan itu dan amalan ini bidah, seolah-olah apakah orang sekarang lebih pandai dan lebih tepat?”⁵⁸⁷

Menurut Timbalan Mufti Kerajaan Negeri Perlis Tuan Hj Nor Azamir, masyarakat Islam Malaysia sejak dahulu banyak melakukan amalan-amalan keagamaan yang dipandu oleh khalifah atau imam. Kelemahan orang Melayu dalam beramal suatu ketika dahulu telah diatasi oleh ulama dengan memprogramkan amalan tersebut dalam keadaan-keadaan tertentu. Sebagai contoh lain Nabi SAW mengajar umatnya menghidupkan malam Jumaat, apabila tiada usaha masyarakat untuk menghidupkannya, maka ulama mula menyusun malam tersebut dengan mengatur majlis-majlis bacaan *Surah Yasīn*, berkemungkinan surah ini menjadi pilihan kerana kesesuaiannya yang tidak panjang atau tidak terlalu pendek antara Maghrib dan Isyak. Ia berterusan lalu terbentuk menjadi amalan tradisi turun temurun, tokoh-tokoh agamawan sendiri tidak pasti bila bermulanya budaya ini dan siapa yang mula mencetuskannya. Menurut Tuan Hj Nor Azamir lagi, ulama dahulu tidak bermudah-mudah dalam membidahkan amalan yang baik, dalam galakan berselawat sebagai contoh, ulama dahulu menggunakan dalil umum (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) Ayat ini bersifat umum tanpa

⁵⁸⁷ Ucapan S.S. Tan Sri Dato’ Dr. Hj. Harussani Zakaria di Majlis Penyampaian Tauliah Mengajar Agama Negeri Perak Tahun 2014 di Kompleks Islam Perak Darul Ridzuan.

menyatakan waktu dan masa yang tepat untuk melaksanakan amalan berselawat. Oleh itu, ulama berusaha menyusun *manhaj* tertentu untuk melaksanakan amalan selawat ini, di antaranya ialah dengan memprogramkannya pada bulan Ramadhan ketika solat *tarāwīḥ* tanpa paksaan sama ada mahu melakukannya atau tidak, berbeza dengan ulama hari ini yang bersikap amat mudah untuk menghukumkan sesuatu amalan itu bidah. Ulama-ulama tertentu hari ini tidak boleh menerima *manhaj* ulama lain walaupun dengan hujjah dan *istidlāl* yang kukuh.⁵⁸⁸

Pengorbanan para ulama dahulu menyusun *manhaj* beribadah menunjukkan mereka sentiasa berfikir untuk melakukan islah dalam masyarakat. S.S Dr Zulkifly berkata penyusun lafaz-lafaz wirid selepas solat yang menjadi amalan masyarakat Islam Malaysia pada hari ini adalah *majhūl* dan tidak diketahui setakat ini.⁵⁸⁹

Selain daripada itu, timbul juga beberapa fenomena baru berupa desakan masyarakat agar memendekkan bacaan-bacaan dalam solat, zikir dan doa selepas solat berjemaah di masjid. Wujud pelbagai komentar jika imam memanjangkan bacaan-bacaan dan zikir-zikir berkaitan solat. Satu kajian lain perlu dilakukan untuk mengenalpasti sebab dan musabab fenomena ini berlaku, namun penulis berpendapat

⁵⁸⁸ S.S. Tn. Hj. Nor Azamir bin Hj. Alias (Timbalan Mufti Negeri Sembilan, Jabatan Mufti Kerajaan Negeri Sembilan), dalam temubual dengan penulis, 2 Julai 2014.

⁵⁸⁹ S.S. Dr. Hj. Zulkifly bin Muda (Mufti Kerajaan Negeri Terengganu) dalam temubual melalui telefon dengan penulis 14 Januari 2017.

kesibukan kerjaya dan urusan-urusan kehidupan yang pantas di bandar-bandar besar menyebabkan umat Islam gemar melakukan ‘ibadah serba ringkas secepat mungkin’ cukup hanya sekadar memenuhi syarat minima sahnyanya sesuatu amalan. Situasi ini menunjukkan isyarat kurangnya keseriusan masyarakat bandar dalam beramal dan boleh membawa kepada sikap *bertasāhul* (bermudah-mudah) dalam beribadah.

Perdebatan berkaitan wirid dan doa selepas solat, *tahlīl* dan beberapa amalan lain tidak pernah berhenti walaupun ia telah diberi pencerahan oleh pihak yang berautoriti seperti pihak berkuasa para mufti. Dalam hal ini masyarakat Perlis terkecuali dalam pengamalan wirid ini kerana mendakwa amalan ini tidak *thābit* dilakukan oleh Rasulullah SAW. Menurut S.S. Dr. Juanda Jaya, tidak semua *kaifiyyāt* amalan wirid dalam masyarakat Islam Malaysia menepati kaedah seperti yang ditafsirkan oleh Imām Syāfi’ī, justeru timbul persoalan amalan wirid-wirid tambahan yang tidak diketahui sumbernya.⁵⁹⁰ Kenyataan Dr. Juanda ini berkait rapat dengan isu membidahkan amalan zikir selepas solat⁵⁹¹ yang telah menjadi amalan masyarakat Islam Malaysia sejak turun temurun.

⁵⁹⁰ Datuk Murshid Diraja Dr. Juanda bin Jaya (Mufti Kerajaan Negeri Perlis, Jabatan Mufti Negeri Perlis), dalam temubual dengan penulis, 7 November 2014.

⁵⁹¹ Sebahagian daripada masyarakat melabelkan orang yang mengamalkan wirid selepas solat adalah pencetus dan pengamal bidah. Mereka berpandangan bahawa perkara tersebut tidak pernah diamalkan oleh Rasulullah SAW. Mereka menyatakan bahawa bertaklid pada ulama dengan mengenyepikan petunjuk al-Quran dan al-sunnah merupakan suatu kesesatan berdasarkan Sabda Rasulullah SAW: “Hendaklah kamu dengar dan patuh walaupun hamba Habsyi memerintah kamu. Sesungguhnya sesiapa yang masih hidup di kalangan kamu, maka akan melihat perselisihan yang banyak. Justeru, hendaklah kamu berpegang teguh dengan sunnahku dan sunnah *Khulafā al-Rāsyidin* selepasku. Gigitlah dengan geraham-geraham kamu (berpegang teguh). Dan jauhilah perkara-perkara baru, kerana sesungguhnya setiap yang bidah itu sesat.” Dr. Asmadi Mohamed Naim, Pensyarah Kanan di Islamic Business School, Universiti Utara Malaysia (IBS UUM), *Zikir Secara Berjemaah Selepas Solat Bukan Bidah?*, Kertas Kerja Penyelidikan untuk Berita Harian, 25 Februari 2007.

Dr. Asmadi Mohamed Naim membidas secara ilmiah dalam penulisan beliau dengan membawa beberapa buah *naṣ* hadith dan perbahasan bagi menolak hujjah mereka yang membidahkan amalan zikir selepas solat.⁵⁹² Kajian beliau menunjukkan bahawa amalan ini bukanlah amalan bidah sebaliknya amalan tersebut nyata berpandukan kepada sunnah yang jelas berasaskan kepada rujukan karya *al-Umm* :

Al-Rābi' telah mengkhabarkan kepada kami dan berkata: al-Syāfi'ī telah mengkhabarkan kepada kami, dan berkata : Ibrāhīm bin Muḥammad telah mengkhabarkan kepada kami, dan berkata: telah menyampaikan hadith ini Mūsa bin 'Uqbah, dari Abī al-Zubāir, sesungguhnya beliau mendengar Abd Allah bin Zubāir berkata:

“Adalah Rasulullah SAW apabila memberi salam selepas solat, Baginda berkata dengan lafaz yang kuat:

لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير ولا حول ولا قوة إلا بالله، ولا نعبد إلا إياه، له النعمة وله الفضل وله الثناء الحسن، لا إله إلا الله مخلصين له الدين ولو كره الكافرون.⁵⁹³

Imām Syāfi'ī berkata: “Dan amalan ini harus untuk imam dan tidak (harus) untuk makmum, dan al-Syāfi'ī berkata lagi: “dan mana-mana imam yang berzikir dengan apa yang aku nyatakan, secara kuat, mahupun senyap, atau selain dari cara keduanya, maka ia adalah baik (*ḥaṣan*), dan aku memilih (pendapatku) untuk imam dan makmum berzikir kepada Allah SWT selepas selesai solat, kedua-duanya berzikir dengan senyap, kecuali sekiranya makmum dalam keadaan mempelajari sesuatu (cara bacaan berzikir), maka dia boleh melantangkan zikir sehingga ia melihat sesungguhnya mereka telah mempelajari darinya, kemudian dia berzikir secara senyap”.⁵⁹⁴

⁵⁹² Dr. Asmadi membawa tiga buah hadith untuk menolak hujjah tuduhan bidah tersebut dan meminta umat Islam agar berhati-hati daripada dalam perkara membidahkan amalan orang lain. *Ibid.*, 5-6.

⁵⁹³ Imām Syāfi'ī, *al-Umm*, 1: 241-242.

⁵⁹⁴ *Ibid.*

Pernyataan Imām Syāfi'ī menunjukkan bahawa mana-mana imam yang berzikir seperti zikir yang dinyatakan sama ada secara kuat atau senyap, atau selain daripada cara keduanya, maka Imām Syāfi'ī menyebutnya sebagai baik (*ḥasan*). Imam harus menguatkan zikir tersebut dengan tujuan untuk mengajar makmum lafaz-lafaz zikir sehingga makmum dapat kuasai dengan baik.

Walaupun amalan zikir dan doa ini mendapat kecaman dan tuduhan bidah oleh sesetengah pihak, namun ia tetap dilaksanakan di masjid dan surau kecuali di negeri Perlis.⁵⁹⁵ Tn. Hj. Norazamir menegaskan amalan yang sehati dalam jiwa sanubari umat Islam dilihat dapat membentuk syiar penyatuan ummah dan amalan ini wajar dihidupkan selaras dengan keharusannya menurut pandangan Imām Syāfi'ī.

3.6 Amalan Masyarakat Malaysia Dalam Isu-Isu Zakat

Malaysia memiliki sistem yang baik dari sudut penyelenggaraan kutipan dan pembahagian zakat dan ia dikelolakan oleh Bahagian Zakat, Majlis Agama Islam mengikut pentadbiran negeri masing-masing. Bagi memperkemaskan lagi pengurusan zakat sebagai peneraju transformasi dan inovasi dalam pembangunan ummah di Malaysia, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), Jabatan Audit Negara dan Jabatan Wakaf, Zakat dan Haji (JAWHAR)⁵⁹⁶ telah mengadakan Muzakarah

⁵⁹⁵ S.S. Tuan Hj. Nor Azamir bin Hj. Alias (Timbalan Mufti Negeri Sembilan, Jabatan Mufti Kerajaan Negeri Sembilan), dalam temubual dengan penulis, 2 Julai 2014.

⁵⁹⁶ Jabatan Wakaf, Zakat dan Haji (JAWHAR) telah diisytiharkan penubuhannya pada 27 Mac 2004 bersamaan 6 Safar 1425H oleh mantan Perdana Menteri Y.A. Bhg. Tun Abdullah bin Ahmad Badawi semasa mengumumkan Kabinet Kerajaan Malaysia. Penubuhan jabatan ini merupakan titik permulaan

Pengurusan Zakat Di Malaysia pada 16-17 Oktober 2014 yang lalu bagi memastikan zakat benar-benar dapat memainkan peranannya untuk pembangunan khususnya untuk masyarakat Islam Malaysia.⁵⁹⁷

Tafsiran berkaitan pembayaran zakat fitrah dalam penulisan lalu jelas menyatakan bahawa pembayaran zakat fitrah menurut mazhab Syafie hendaklah dibayar dengan kadar makanan asasi sesebuah masyarakat. Walau bagaimanapun Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan yang bersidang pada 11 November 1989 membincang dan memutuskan bahawa kaum muslimin harus mengeluarkan zakat fitrah menggantikan wang bertaklid kepada Mazhab Hanafi mengikut kadar makanan yang biasa dimakan (beras).⁵⁹⁸ Situasi ini telah terlaksana sekian lama dan pelaksanaan ini secara tradisi dan turun temurunnya telah lama di terima dan di amalkan dalam masyarakat Islam Malaysia.

Pelaksanaan menggantikan bayaran zakat fitrah dengan wang ini disanggah oleh Dr. Fathul Bari, beliau berpandangan melunaskan zakat dengan beras adalah amalan

dalam usaha Kerajaan Persekutuan membantu memajukan harta umat Islam sebagai sumber kekayaan dan kekuatan ummah pada masa hadapan. JAWHAR meletakkan misi untuk menjadi sebuah jabatan kerajaan terunggul dalam memacu kemajuan ummah menerusi pengukuhan institusi wakaf, mal dan haji/umrah yang bertaraf dunia. Jabatan Wakaf, Zakat dan Haji (JAWHAR), dicapai 29 Oktober 2014, www.jawhar.gov.my/index.php/ms/profil-jabatan/mengenai-jawhar.

⁵⁹⁷ Muzakarah yang berlangsung selama dua hari ini berobjektifkan untuk memastikan zakat benar-benar berperanan dalam memastikan pembangunan umat Islam, Ybhg Tan Sri Dato' Setia Ambrin bin Buang, Ketua Audit Negara telah membentangkan laporan mengenai zakat di Malaysia dari tahun 2010-2013 yang melibatkan aktiviti pengurusan kutipan dan agihan zakat kepada asnaf. Pengauditan ini dilakukan bagi menilai sejauh mana usaha dan komitmen Majlis ke arah penambahbaikan pengurusan zakat di Malaysia. Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), dicapai 29 Oktober 2014, <http://www.islam.gov.my/en/muzakarah-pengurusan-zakat-di-malaysia>.

⁵⁹⁸ Laman e-Fatwa Portal Rasmi fatwa Malaysia, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/pembayaran-zakat-fitrah-dengan-wang>, dicapai 10 Mac 2015.

Rasulullah SAW, adalah tidak sukar untuk kita perolehi makanan pada hari ini dan alangkah baiknya jika kita dapat melaksanakan amalan-amalan yang boleh menghampirkan diri dengan bentuk amalan yang dilakukan oleh Rasulullah SAW.⁵⁹⁹ S.S Tuan Hj. Zamri Hashim pula menambah, walaupun agak menyukarkan pentadbiran, mana-mana negeri sedia menerima bayaran zakat dengan menggunakan beras dan ketahuilah bahawa pembayaran menggunakan wang lebih *anfa'* kepada *fuqarā* dan *masākīn*.⁶⁰⁰

Menurut Luqman Hj. Abdullah, amalan zakat fitrah dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia telah lama berpindah daripada mazhab Syafie kepada mazhab Hanafi menggantikan wang⁶⁰¹ berasaskan kepada kadar harga beras makanan ruji penduduk negara ini. Situasi ini selaras dengan hadith Rasulullah SAW dari Ibn 'Umar RA : “Rasulullah SAW mewajibkan zakat fitrah di bulan Ramadan atas setiap orang muslim sama ada merdeka atau hamba, lelaki atau perempuan, iaitu segantang kurma atau gandum.”

Seiring dengan kemeriahan menyambut kedatangan Syawal, amalan membayar zakat fitrah secara tidak langsung dapat menyemarakkan lagi syiar Islam di Malaysia. Masyarakat bertali arus membayar zakat fitrah kepada *āmil* di masjid-masjid, pusat

⁵⁹⁹ <https://ustazfathulbari.wordpress.com/2012/08/07/membayar-zakat-fitrah-mengguna>, dicapai 10 Mac 2015.

⁶⁰⁰ *Ṣaḥīb al-Samāḥah* Tuan Hj. Zamri (Timbalan Mufti Kerajaan Negeri Perak, Jabatan Mufti Negeri Perak Darul Ridzuan), dalam temubual dengan penulis, 1 Julai 2014.

⁶⁰¹ Dr. Luqman bin Hj Abdullah (Ahli Majlis Fatwa Agama Islam Negeri Kelantan Darul Naim), dalam temubual dengan penulis, 8 September 2014.

membeli belah, pejabat dan sebagainya menjelang tibanya Syawal. Kebanyakan masyarakat Islam Malaysia membayar zakat fitrah melalui *āmil*. Ini bertepatan dengan tafsiran Imām Syafi’ī yang menyatakan bahawa Allah SWT mewajibkan pemilik harta menunaikan zakat kepada *mustahik* melalui para ‘*āmil*.⁶⁰² Institusi zakat di Malaysia menyediakan beberapa alternatif⁶⁰³ pembayaran zakat fitrah tanpa perantaraan *āmil*. Kajian Dr. Amir Husin menunjukkan bahawa prasarana dan alternatif kemudahan membayar zakat yang disediakan menyumbang kepada peningkatan jumlah pungutan zakat,⁶⁰⁴ terdapat peningkatan kadar bayaran di beberapa buah negeri, manakala beberapa buah negeri lain mengekalkan kadar zakat fitrah yang sama seperti tahun lalu.⁶⁰⁵ Sorotan lima tahun terakhir terhadap kadar wajib pembayaran zakat fitrah menunjukkan

⁶⁰² Al-Syāfi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, 1:204. ‘*Āmil* boleh diertikan sebagai pengusaha zakat, iaitu orang yang diutus oleh pemerintah untuk memungut zakat, memberi zakat dan mengumpulkan zakat. Al-Malbariy, *Fatḥḥ āl-Mu’īn*, 229.

⁶⁰³ Alternatif yang disediakan adalah seperti berikut : i. membanyakkan kanter pembayaran zakat, di Selangor contohnya terdapat 22 kaunter yang dibuka oleh Lembaga Zakat Selangor. ii) melalui pelantikan bank-bank seperti Bank Islam, Bank Muamalat, Maybank, Am Bank, institusi pengajian tinggi awam seperti UiTM dan UTM, serta agensi-agensi kerajaan seperti Pejabat Pos dan Biro Angkasa. iii) pembayaran zakat melalui internet menerusi institusi perbankan. iv) pembayaran zakat melalui SMS dan juga kad kredit. v) kemudahan potongan gaji kaki tangan awam khususnya untuk pembayaran zakat pendapatan. vi) insentif yang diberikan oleh kerajaan iaitu memberikan potongan rebat cukai zakat yang dikeluarkan. Amir Husin, *Jurnal Pengurusan JAWHAR* Vol. 4, No. 2, 85.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, 86.

⁶⁰⁵ Daripada 14 negeri di Malaysia, terdapat dua negeri yang mengenakan lebih daripada satu kadar sebagai pilihan (RM5.00 bagi yang menggunakan beras super tempatan 15% hancur dan RM7.50 bagi beras selain super). Dua kadar ini kekal pada tahun berikutnya dan naik RM0.50 bagi setiap kadar pada tahun 2012 dan kekal pada tahun 2014. Terengganu mengenakan tiga kadar untuk pembayar zakat fitrah melalui jenis beras yang dimakan (pengguna beras 15% hancur sebanyak RM5.00, pengguna beras 10% hancur sebanyak RM7.00 dan pengguna beras 5% hancur sebanyak RM8.00. ketiga-tiga kadar ini kekal untuk tahun 2011 dan berubah pada tahun berikutnya iaitu kadar RM5.00 diturunkan kepada RM4.50 dan RM8.00 diturunkan kepada RM7.60, sementara kadar RM7.00

Amalan membayar zakat melalui medan maya seperti SMS,⁶⁰⁶ internet banking dan kad kredit⁶⁰⁷ menjadi semakin popular. Khadijah Muda dan rakan-rakan telah menjalankan satu kajian terhadap pembayaran zakat atas talian dan mendapati kajian terhadap 385 responden menunjukkan penggunaan bayaran zakat atas talian adalah pada tahap tinggi dengan 49.6%, diikuti dengan tahap sederhana 48.6% dan hanya 1.8% yang memberikan persepsi tahap rendah.⁶⁰⁸ Walaupun terdapat negeri-negeri di Malaysia yang mengharuskan metode pembayaran sebegini, Tan Sri Dato' Seri (Dr) Hj.

dikekalkan. Ketiga-tiga kadar ini kekal sehingga tahun 2014. Kadar zakat fitrah di beberapa negeri kekal untuk lima tahun terakhir dengan hanya satu kadar sahaja iaitu Wilayah Persekutuan, Selangor, Kedah, Pulau Pinang, Perak, Pahang dan Kelantan sebanyak RM7.00, sementara Negeri Sembilan juga kekal untuk lima tahun terakhir dengan kadar RM6.50. negeri-negeri yang menaikkan kadar zakat fitrah untuk lima tahun terakhir ialah Perlis sebanyak RM6.00 pada tahun 2010-2013 dan naik kepada RM6.50 pada tahun 2014. Negeri Melaka juga menaikkan kadar kepada RM6.70 pada tahun 2014 berbanding RM6.50 pada tahun 2010-2013. Sabah pula meletakkan kadar zakat fitrah pada tahun 2010 sebanyak RM6.80 dan dinaikkan pada tahun berikutnya pada kadar RM7.00 sehingga tahun 2014. Untuk kadar zakat fitrah di Sarawak pula, perubahan dan kenaikan berlaku hampir setiap tahun. Pada tahun 2010 kadarnya ialah RM5.20 dinaikkan kepada RM6.20 pada tahun 2011, kadar tersebut dinaikkan lagi pada tahun 2012 kepada kadar RM6.50 dan kekal pada tahun berikutnya. Pada tahun 2014, kadar zakat fitrah dinaikkan pula kepada RM7.00. Nor 'Adha Abdul Hamid et al., Penetapan Kadar Zakat Fitrah : Praktis Di Wilayah Terpilih Malaysia, Indonesia, Singapura Dan Brunei, *Jurnal Pengurusan JAWHAR* Vol. 8 No. 2 (2014), 76.

⁶⁰⁶ Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Negeri Melaka bil. 3/2013 yang bersidang pada 17 Sya'ban 1434H bersamaan 26 Jun 2013 telah membuat keputusan bahawa pembayaran zakat fitrah melalui khidmat sistem pesanan ringkas (SMS) yang ditawarkan oleh Syarikat Digi Telecommunications adalah harus dengan syarat syarikat tersebut hendaklah dilantik oleh Majlis Agama Islam Melaka (Majlis) sebagai agen yang hanya akan membuat pungutan zakat fitrah melalui kaedah SMS di Negeri Melaka bagi suatu tempoh yang dibenarkan oleh pihak Majlis Agama Islam Melaka. <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/pembayaran-zakat-fitrah-melalui-sms-bersama-syarikat-digi>, dicapai 10 Mac 2015.

⁶⁰⁷ Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Negeri Melaka bil. 4/2013 yang bersidang pada 26 Rabiul Akhir 1435H / 26 Februari 2014M memutuskan bahawa pembayaran zakat menggunakan mana-mana kad kredit berlandaskan syariah berasaskan konsep *Bāi' 'Inah, Wadī'ah, Tawarruq, Ujrah* atau *Qardh* atau kombinasi mana-mana konsep tersebut adalah harus dan apa jua kos yang terlibat dalam urusan tersebut termasuk pembangunan sistem, penyediaan perkhidmatan, penyelenggaraan, caj transaksi dan sebagainya hendaklah ditanggung oleh Pusat Zakat Melaka dan bukan pihak pembayar zakat. Laman e-Fatwa Portal Rasmi fatwa Malaysia, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/pembayaran-zakat-menggunakan-mana-mana-kad-kredit-islam>, dicapai 10 Mac 2015.

⁶⁰⁸ Khadijah bt Muda et al., Persepsi Pengguna Laman Web LZS Terhadap Pembayaran Zakat Secara Atas Talian, *Jurnal Pengurusan JAWHAR*, Vol.7, No.2 (2013), 111.

Harussani kurang bersetuju kerana kaedah ini kerana ia menyebabkan kurangnya ukhuwwah antara masyarakat dan boleh melenyapkan syiar agama. Tiada lagi pertemuan dengan *āmil*, bahkan bimbang suatu hari nanti ada yang tidak mengenali kewujudan *āmil*.⁶⁰⁹

Selain daripada itu, sumber-sumber zakat selain daripada sumber tradisi mula mendapat perhatian di Malaysia. Menurut Musa Ahmad, Arifin Md. Salleh dan Abdullah Hj Said (2007), tidak banyak perbezaan yang dapat dilihat antara sumber-sumber zakat yang dipungut antara negeri-negeri di Malaysia.⁶¹⁰ Wujud kecenderungan baru terhadap sumber-sumber kenaaan zakat yang baru seperti zakat sumber pendapatan⁶¹¹ di Malaysia. Ustaz Haidi menjelaskan bahawa amalan zakat pendapatan kebanyakannya adalah merujuk kepada mazhab Hanafi kerana Imām Abū Ḥanīfah merupakan seorang ahli perniagaan berbeza dengan Imām Syāfi'ī yang hanya pernah

⁶⁰⁹ YBhg. Tan Sri Dato' Seri (DR) Hj. Harussani bin Hj Zakaria (Mufti Kerajaan Negeri Perak, Jabatan Mufti Negeri Perak Darul Ridzuan), dalam maklum balas bertulis dengan penulis, 1 Disember 2014.

⁶¹⁰ Musa Ahmad, Arifin Md. Salleh dan Abdullah Hj Said, Penerokaan Sumber Baru Zakat Di Malaysia, *Jurnal Pengurusan JAWHAR*, Vol.1, No.1 (2007), 79.

⁶¹¹ Sumber pendapatan bermaksud perolehan yang merangkumi pendapatan gaji dan pendapatan bebas seperti pendapatan ahli profesional. Walau bagaimanapun perolehan hasil harta yang tidak mempunyai struktur zakatnya tersendiri dan sumbangan daripada mana-mana pihak juga adalah termasuk dalam skop ini. Kesemua sumber pendapatan ini dibincangkan bersama kerana persamaan asasnya yang menentukan hukum adalah sama. Pengertian gaji pula ialah pendapatan pengajian seseorang yang merupakan ganjaran perkhidmatannya dengan sesebuah majikan, orang perseorangan, syarikat atau institusi seperti gaji tahunan, tunggakan gaji, pelbagai elaun (kenderaan, makan, mesyuarat) dan lain-lain termasuk bonus atau sesuatu yang boleh dikira sebagai pendapatan yang berkaitan dengan pengajian. Manakala pendapatan bebas ialah pendapatan seseorang melalui sesuatu kerja atau usaha kepakaran atau perkhidmatan yang merupakan ganjaran daripada khidmatnya seperti khidmat guaman, khidmat nasihat, juru perunding, rawatan perubatan, kejuruteraan dan lain-lain. Hairunnizam Wahid et al., Kesedaran Membayar Zakat Pendapatan di Malaysia, Kumpulan Kajian Ekonomi & Kewangan Islam Pusat Pengajian Ekonomi, Fakulti Ekonomi & Perniagaan, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor (t.t.), 4,

berkhidmat sebagai *qāḍī* atau gabenor di Yaman.⁶¹² Latar belakang Imām Abū Ḥanīfah yang dilingkungi dengan aktiviti perniagaan menyebabkan beliau banyak mendalami hukum hakam yang lebih sesuai dengan realiti semasa dan setempat.⁶¹³

Dr Luqman berpandangan penentuan hukum hakam dalam bidang zakat di Malaysia kebanyakannya tidak mengikut asas-asas yang telah dinyatakan oleh Imām Syāfi'ī, Keadaan ini berlaku hasil daripada semakan semula asas ke atas dasar-dasar keperluan hidup masyarakat Islam Malaysia. Zakat pendapatan merupakan amalan zakat yang langsung tidak berasaskan kepada mana-mana mazhab, ia merupakan pandangan Imām Yūsuf Qarḍāwī dalam penulisan *Fiqh al-Zakāt Dirāsah Muqāranah wa Falsafatihā fī Dhaw al-Qur'ān wa Sunnah*, pandangan ini telah dipromosikan oleh beberapa orang sarjana Islam Malaysia, lalu semua negeri mewajibkan zakat pendapatan ini kecuali negeri Perak.⁶¹⁴ Menurut Tan Sri Dato' Sri Hj. Harussani, Perak tidak mewajibkan zakat pendapatan kerana zakat ini tidak sesuai untuk di*qiyaskan* dengan jenis-jenis zakat yang ada sekarang. Namun Majlis Agama Islam dan Adat

⁶¹² Akram Yūsuf 'Umar al-Qawāsīmī, *al-Madkhal ila Madhhab al-Syāfi'ī* (Jordan : Dār al-Nafāis, 2003), 70.

⁶¹³ Ustaz Haidi bin Sulaiman (Penolong pengarah Bahagian Zakat, Jabatan Agama Islam Perak), dalam temubual bersama penulis, 2 Januari 2015.

⁶¹⁴ Dr. Luqman bin Hj. Abdullah (Pengerusi, Persatuan Pondok Negeri Kelantan merangkap Ahli Majlis Fatwa Agama Islam Negeri Kelantan Darul Naim), dalam temubual dengan penulis, 8 September 2014.

Melayu Perak tetap menerima pembayaran zakat pendapatan ini.⁶¹⁵ Zakat ini telah diwajibkan pada tahun 1997 oleh Majlis Fatwa Kebangsaan Malaysia⁶¹⁶ Jumlah kutipan zakat di negeri-negeri yang melaksanakannya adalah tinggi iaitu sekitar 40% ke 60% setahun kepada jumlah keseluruhan kutipan zakat.⁶¹⁷

Di Malaysia, hasil kutipan zakat telah mengalami peningkatan drastik dari tahun ke tahun ekoran kesedaran umat Islam menunaikan zakat. Jumlah kutipan zakat pendapatan adalah RM258.7 juta tahun 2000 telah meningkat kepada RM408.43 juta tahun 2003, iaitu peningkatan sebanyak 57.9%. Peratus peningkatan yang besar ini adalah paling tinggi disumbangkan oleh zakat pendapatan berbanding sumber kutipan zakat yang lain. Zakat pendapatan dilihat sebagai sumber baru yang sangat baik untuk dibangunkan dengan jumlah pembayar yang ramai di setiap negeri. Kewajipan zakat penghasilan perkhidmatan atau pendapatan atau gaji dan seumpamanya telahpun diwajibkan pada zaman sahabat lagi.⁶¹⁸ Muzakarah Majlis Fatwa Kebangsaan

⁶¹⁵ Tan Sri Dato' Seri Haji Harussani bin Haji Zakaria (Mufti Kerajaan Negeri Perak, Pejabat Mufti Negeri Perak Darul Ridzuan), dalam maklum balas bertulis dengan penulis 1 Julai 2015.

⁶¹⁶ e-fatwa Portal Rasmi Fatwa Malaysia, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/zakat-pendapatan-2>, dicapai 15 Mac 2015. PPZ MAIWP Pusat Pungutan Zakat, <http://www.zakat.com.my/info-zakat/jenis-zakat/zakat-pendapatan>, dicapai 15 Mac 2015.

Lembaga zakat Selangor, <http://www.e-zakat.com.my/wp-content/uploads/2011/fatwa/2002%20-%20FATWA%20TENTANG%20ZAKAT%20PENDAPATAN.pdf>, dicapai 15 Mac 2015.

⁶¹⁷ e-fatwa Portal Rasmi Fatwa Malaysia, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/zakat-atas-gaji-pendapatan-0>, dicapai 15 Mac 2015.

⁶¹⁸ Bukti-bukti zakat pendapatan diwajibkan pada zaman sahabat lagi adalah seperti berikut : i) Diriwayatkan daripada 'Āisyah anak perempuan daripada Qudāmah bin Madz'un bahawa Khalifah

memutuskan bahawa sumber-sumber baru seperti saham,⁶¹⁹ KWSP⁶²⁰ dan pendapatan atau penggajian⁶²¹ wajib dikeluarkan zakat.

‘Uthmān RA ketika membayar gaji kepada ayahku, beliau berkata : “apabila kamu telah memiliki harta yang telah mencukupi kewajipan mengeluarkan zakat maka gajimu akan dipotong sebahagian untuk zakat.” ii) Khalifah ‘Umar ‘Abd ‘Azīz telah membuat potongan zakat ke atas wang pemberian (*al-‘Atā*) yang telah diberikan oleh kerajaan kepada tentera dan juga para petugas kerajaan sewaktu pemerintahan beliau. Abū al-Wahīd berkata : “yang dimaksudkan dengan *al-‘Atā*’ di sisi syarak adalah wang gaji yang diberikan oleh pemerintah kepada para pekerja untuk memberikan pendapatan wang itu diambil baitulmal atau apa-apa upah yang diterima oleh seseorang daripada majikan sebagai balasan kepada perkhidmatan yang dibenarkan oleh syarak. iii) Ibn ‘Abbās pernah memberi fatwa dalam kes seseorang yang memperolehi harta berupa gaji supaya mengeluarkan zakat. Zulkifli Daud & Prof Madya Sanep Ahmad, *Kesan Perundangan Ke Atas Kesedaran Membayar Zakat Pendapatan : Pengalaman Aceh*, Jurnal Pengurusan JAWHAR Vol. 4, No. 1 (2010), 43-44.

⁶¹⁹ e-fatwa Portal Rasmi Fatwa Malaysia, <http://www.e-fatwa.gov.my/search/node/zakat%20saham>, dicapai 11 mac 2015.

⁶²⁰ e-fatwa Portal Rasmi Fatwa Malaysia, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/bayaran-zakat-kumpulan-wang-simpanan-pekerja-kwsp-sejurus-pengeluaran-satu-alternat> dicapai 11 mac 2015. Lihat juga <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/keharusan-bayaran-zakat-kumpulan-wang-simpanan-pekerja-kwsp-sejurus-pengeluaran-atau-pe>, dicapai 11 mac 2015.

⁶²¹ Asasnya, zakat pendapatan mencapai tahap wajib datang sekiranya pendapatan seseorang itu sudah berada di atas daripada paras nisab tahunan. Sebagai contoh, jumlah RM11,000 adalah nisab tahunan zakat harta bagi tahun 2014 di Selangor. Maka, sekiranya pendapatan si A pada tahun 2014 berjumlah RM1,500 sebulan, didarabkan dengan 12 bulan (setahun) maka sudah menjadi RM18,000 dan secara umumnya, ia sudah pun melebihi paras nisab dan wajib dikeluarkan zakat. Namun begitu, ini adalah unjuran mudah tanpa melihat kepada realiti. Maka, dalam konteks pengiraan zakat pendapatan yang sebenar, ia mesti mengambil kira jumlah pendapatan dan dibandingkan dahulu dengan jumlah penggunaan ke atas diri dan keluarganya. Apabila adanya lebihan, maka baharulah ia dizakatkan.

Menunaikan zakat pendapatan amat berkait dengan soal ketaatan. Perak mengambil ketetapan tidak mewajibkan zakat pendapatan walaupun semua negeri lain mewajibkannya negeri Perak, namun masih terdapat individu yang tidak taat melakukannya, tambahan pula jika tiada fatwa yang mewajibkannya. Walaupun ia tidak menjadi satu kewajipan di negeri Perak, namun ramai daripada kalangan kerja sektor kerajaan dan swasta di Perak tetap membayarnya melalui potongan gaji masing-masing.⁶²² Amalan membayar atau ketidaktaatan membayar zakat pendapatan amat

Perbandingan jumlah pendapatan dan tanggungan inilah yang disebutkan sebagai had al-kifayah (had minimum kecukupan). Hamizul Abdul Hamid, Esekutif Komunikasi Korporat di Lembaga Zakat Selangor (LZS), Portal Zakat Anda, <http://www.hamizul.com/?p=4764#more-4764>, dicapai 12 Mac 2015.

⁶²² Tuan Hj. Zamri bin Hashim (Timbalan Mufti Kerajaan Negeri Perak, Jabatan Mufti Negeri Perak Darul Ridzuan), dalam temubual dengan penulis, 1 Julai 2014. Kadar zakat pendapatan tidak boleh disamakan antara seseorang dengan seseorang yang lain. Ukuran kadar zakat ini berasaskan kepada jumlah pendapatan serta tanggungan isteri dan anak. Perbezaan tanggungan inilah yang akan menyebabkan tolakan kena zakat berbeza dan hasilnya mungkin akan terlepas daripada zakat atau zakatnya mengecil, ini adalah kerana kewajipan zakat hanya tertakluk ke atas lebih jumlah pendapatan harta setelah ditolak penggunaan wajib. keperluan yang dimaksudkan di sini ialah keperluan asasi manusia yang sesuai dan dianggap seiring dengan keperluan sesebuah zaman. Mutakhir ini, keperluan asasi itu disandarkan kepada enam perkara, iaitu makanan, rumah, pakaian, pendidikan, perubatan dan pengangkutan. Polisi ini berpandukan kepada firman Allah SWT yang bermaksud : “dan mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang apakah yang perlu mereka nafkahkan (sebagai zakat), maka jawablah, perkara yang berlebihan daripada keperluan.” *Surah al-Baqarah* 1:219.

berkait dengan keimanan dan kegagalan melunaskannya sekaligus melambangkan kurangnya keimanan pada diri seseorang.

Hal-hal berkaitan membayar zakat fitrah dengan gantian wang, kutipan zakat pendapatan, membayar zakat secara online melalui SMS, kad kredit, kad debit dan lain-lain adalah merupakan perkara-perkara baru yang difatwakan oleh para mufti yang berautoriti bagi menyesuaikan bentuk-bentuk untuk memenuhi keperluan zaman. S.S. Dr Haji Zulkifly Muda berkata perubahan-perubahan ini perlu dilakukan kerana bentuk amalan suatu ketika dahulu tidak dapat menyelesaikan masalah masyarakat Malaysia hari ini. Apa yang boleh dilakukan oleh ulama Malaysia hari ini ialah *mentakhrīj* hukum baru dengan cara melihat perkara usul berdasarkan kaedah-kaedah yang wujud dalam mazhab Syafie. Situasi ini dinamakan dengan *ijtihad* kerana ia melibatkan perkara-perkara baru dan hasilnya tidak semestinya betul seratus peratus, tetapi ia hanyalah merupakan suatu bentuk tanggapan yang boleh jadi betul atau salah.⁶²³ Bagi penulis, situasi ini menunjukkan kemajuan dalam bidang fatwa sekaligus membantu masyarakat beramal dengan tuntutan-tuntutan zakat.

3.7 Amalan Masyarakat Malaysia Dalam Isu Wakaf

Amalan wakaf sememangnya hampir dengan hati sanubari masyarakat Islam Malaysia, amalan ini selaras dengan jiwa seorang muslim yang pada dasarnya lebih mengutamakan kepentingan masyarakat dan kepentingan jangka panjang daripada

⁶²³ S.S. Dr. Hj. Zulkifly bin Muda (Mufti Kerajaan Negeri Terengganu) dalam temubual melalui telefon dengan penulis 14 Januari 2017.

tumpuan sempit yang mengutamakan individu dan kepentingan jangka pendek.⁶²⁴ Menurut satu kajian di Pusat penyelidikan Islam, Jabatan Perdana Menteri tahun 1976-1980, kebanyakan harta wakaf di Malaysia terdiri daripada wakaf am⁶²⁵ dan wakaf khas yang wujud dalam bentuk tanah, masjid, bangunan rumah dan kedai serta tanah perkuburan. Harta wakaf di Malaysia wujud di luar bandar dan di bandar-bandar setiap negeri termasuk Sabah dan Sarawak ekoran daripada bertambahnya populasi bilangan penduduk Islam yang semakin ramai.⁶²⁶ Institusi pengurusan wakaf ditubuhkan secara formal bagi mengatasi pengurusan wakaf tradisional yang menghadapi beberapa masalah yang sukar diselesaikan.⁶²⁷

⁶²⁴Tan Sri Dato' Muhammad Ali hashim, Ketua Esekutif, Johor Corporation, Institusi Waqaf Korporat – Satu Pendekatan Untuk Mencapai “Kekebalan” Ekonomi Melayu-Muslim Dalam Konteks Cabaran Ekonomi Abad Ke 21 dalam “*WAQAF*” – *Penjana Ekonomi Ke Arah Pembangunan Ummah*, Seminar Waqaf, anjuran Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM) dan Dewan Perdagangan Islam Malaysia (DPIM) pada 18 Jun 2001 di Dewan Permata, Hotel Puteri Pan Pacific, Johor Bharu, 16.

⁶²⁵ Wakaf am adalah harta wakaf yang dibangunkan oleh agensi pengamanah untuk kepentingan umat Islam setempat, semasa dan masa hadapan. Dalam konteks negara Malaysia agensi pengamanah untuk mentadbir harta wakaf adalah Majlis Agama dan Adat Istiadat Negeri. Contohnya di Selangor mengikut fasal 95, Enakmen Undang-Undang pentadbiran Agama Islam Negeri Selangor No 3 Tahun 1952, Majlis Agama Islam Selangor hendaklah menjadi nazir yang tunggal dalam segala harta wakaf, baik wakaf ‘am’ atau wakaf ‘khas’ atau ‘nazar’ dan juga segala harta amanah daripada apa rupa dan jenis menjadi khairat bagi kebaikan Agama Islam. Wakaf pula biasanya ditentukan oleh mereka yang berkeinginan untuk mewakafkan harta mereka dalam satu projek khusus. Contoh mewakafkan tanah untuk pembinaan surau, sekolah, masjid, hospital, tanah perkuburan dan lain-lain. Keutamaan projek wakaf biasanya dipengaruhi oleh kefahaman pendidikan agama serta keutamaan seseorang menepati keperluan realiti sesebuah masyarakat tersebut. Nik Mustapha Hj Nik Hassan, *Peranan Wakaf Di Dalam Kebangkitan Semula Ummah*, Seminar Waqaf – *Penjana Ekonomi Ke Arah Pembangunan Ummah*, pada 18 Jun 2001 anjuran Johor Corporation, Johor Bharu Johor, 6.

⁶²⁶Prof Dr. Syed Othman Al-Habsyi, Dekan Kuliah Ekonomi, Universiti Islam Antarabangsa, Konsep Wakaf Dan Pelaksanaannya di Malaysia dalam *Laporan Seminar Pengurusan Dan Pentadbiran Harta-Harta Wakaf Kebangsaan*, anjuran bersama Majlis Agama Islam Perak Dan Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri, Kuala Lumpur, pada 24-25 November 1986.

⁶²⁷Masalah tersebut ialah tiada bukti yang jelas secara bertulis berkenaan status harta yang diwakafkan, lalu timbul masalah seperti harta wakaf yang tidak didaftarkan dan masih kekal atas nama pewakaf. Apabila berlaku kematian harta wakaf menjadi tidak berstatus, keadaan ini menjadikan pengurusan wakaf tidak sempurna dan tidak dapat memainkan peranan untuk pembangunan negara. Wakaf Dalam

Bagi mazhab Syafie pewakafan harta alih adalah dibenarkan berdasarkan kepada hadith Baginda SAW akur kepada Khālid yang mewakafkan senjata dan baju besi beliau. Bagi *fuqahā'* mazhab Syafie, walaupun hadith hanya menyebut senjata perang dan baju besi tetapi penggunaan qiyas mengharuskan apa-apa jenis harta alih lain seperti buku, pakaian dan lain-lain menjadikan jenis-jenis harta boleh wakaf menjadi lebih luas.⁶²⁸

Transformasi bidang wakaf memperlihatkan kemunculan pelbagai jenis amalan wakaf yang mampu disumbangkan oleh semua lapisan masyarakat Islam Malaysia. Suatu ketika dahulu bidang wakaf hanya mampu disumbangkan oleh golongan hartawan dan jutawan, tetapi hari ini golongan sederhana dan berpendapatan rendah boleh meningkatkan amal soleh mereka dengan amalan wakaf walaupun dalam kadar ringgit yang sedikit. Tuntutan semasa menyebabkan pakar-pakar syariah dan pihak berkuasa yang mengeluarkan fatwa mula melakukan aplikasi yang lebih relevan dan bersifat semasa berhubung pelaksanaan wakaf. Pembaharuan wakaf kontemporari yang lebih relevan dan praktikal perlu difikirkan sebagai tambahan kepada bentuk wakaf tradisional yang sedia ada. Maka muncullah amalan wakaf dalam bentuk yang baru seperti wakaf tunai, wakaf saham dan saham wakaf. Ia bertujuan memudah dan

Agenda Pembangunan Ekonomi Negara Malaysia, *Jurnal Pengurusan JAWHAR*, Vol.5, No.1 (2011), 66.

⁶²⁸ Walau bagaimanapun, mengenai harta alih, mazhab Hanafi bercanggah dengan pandangan *jumhūr fuqahā'* di mana mereka tidak mengiktiraf keesahan wakaf harta alih kecuali dalam tiga kes iaitu (1) harta yang mengikut harta tak alih seperti binatang ternakan yang berada di atas tanah yang diwakafkan. (2) harta alih yang dinyatakan secara spesifik dalam mana-mana hadith/*athār* seperti pedang (3) harta alih yang telah menjadi '*urf*' masyarakat mewakafkannya seperti al-Quran. Luqman Haji Abdullah, Istibdal Harta Wakaf Dari Perspektif Mazhab Syafie, *Jurnal Fiqh* No. 7 (2010), Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 76.

menggalakkan masyarakat Islam membudayakan amalan wakaf dalam kehidupan mereka.⁶²⁹

Wakaf tanah⁶³⁰ dikelaskan kepada empat kategori iaitu wakaf am, wakaf khusus, wakaf *musytarak* dan wakaf kaki. Wakaf am merujuk kepada harta yang diwakafkan untuk tujuan kebajikan yang umum. Ia adalah amat sesuai dijadikan sebagai sumber bagi aktiviti pembangunan ummah dalam bidang sosial, ekonomi, pendidikan dan sebagainya. Wakaf khusus pula merujuk kepada harta yang diwakafkan untuk tujuan spesifik seperti untuk pembinaan masjid, surau, tanah perkuburan dan sebagainya. Dengan demikian harta wakaf ini tidak boleh digunakan untuk aktiviti lain daripada apa yang telah ditetapkan oleh pewakaf. Wakaf *musytarak* pula merupakan wakaf untuk kebajikan bersama oleh beberapa pihak. Manakala wakaf kaki pula merupakan wakaf yang melibatkan pewakaf membayar harga belian mengikut ukuran tertentu ke atas harta yang telah terlebih dahulu dibeli oleh pihak pengurusan wakaf. Berdasarkan kepada keempat-empat bentuk harta wakaf, harta yang diwakafkan dalam

⁶²⁹Abu Bakar Manat, isu-Isu Semasa Berhubung Pembangunan Tanah Wakaf, *Jurnal Pengurusan JAWHAR*, Vol.1, No.1 (2007),55.

⁶³⁰Berdasarkan kepada peruntukan KTN 1960, dan definisi tanah dari perspektif APT 1960, tanah wakaf adalah tanah bermilik yang mempunyai hak milik berdaftar. Implikasi daripada seksyen 2, APT 1960 jelas bahawa pihak kerajaan mempunyai kuasa untuk mengambil semula tanah wakaf yang dijamin dalam Perlembagaan Persekutuan, Perkara 13 (1) dan (2), ini adalah kerana status tanah yang diwakafkan adalah tanah yang dikategorikan sebagai tanah hak milik sebagaimana tanah-tanah bermilik yang lain. Implikasi Perundangan Terhadap pendaftaran Tanah Wakaf Di Malaysia : Satu Kajian Dari Aspek Akta Pengambilan Tanah 1960. *Jurnal Pengurusan JAWHAR* Vol.4, No.2 (2010), 121.

bentuk wakaf umum dan wakaf kaki sesuai untuk dijadikan sebagai sumber penggerak aktiviti keusahawanan.⁶³¹

Amalan wakaf harta dan wakaf tanah merupakan wakaf tradisional dan konsep ini amat relevan dipraktikkan sejak dahulu hingga kini. Menurut Tuan Hj. Zamri Hashim, berada dalam ruang lingkup mazhab Syafie dalam sesetengah hal wakaf tidak dapat menyelesaikan masalah. Sebagai contoh di negeri Perak, terlalu banyak bilangan umat Islam yang mewakafkan tanah kubur. Kawasan kubur yang sudah melepasi usia 70 tahun boleh digunakan semula sebagai tempat pengkebumian menyebabkan wakaf tanah kubur berlebihan ini menyebabkan tanah-tanah yang diwakafkan tidak dapat berfungsi sepertimana yang dikehendaki oleh pewakaf. Untuk mengaktifkan penggunaan tanah tersebut, status tanah perlu ditukar daripada wakaf khas kepada wakaf am kerana wakaf am boleh guna dalam banyak perkara dan banyak manfaatnya untuk *fuqarā'* & *masākīn*. Bagi menyelesaikan isu wakaf tanah kubur yang berlebihan ini, Jabatan Mufti Negeri Perak mula keluar daripada kotak pemikiran mazhab Syafie, isu ini telah dibentangkan dan mendapat persetujuan Mufti Kerajaan Negeri Perak sendiri.⁶³²

Di Malaysia aspek pengurusan wakaf tanah masih lemah, setakat tahun 2010, dari 18,000 hentar tanah wakaf yang ada di seluruh Negara, hanya 82.71 hentar atau

⁶³¹Ahmad Rafli Che Omar, Harta Wakaf Dan Keusahawanan, *Jurnal Pengurusan JAWHAR Vol. 4, No.2* (2010), 48.

⁶³²S.S. Tuan Haji Zamri bin Hashim (Timbalan Mufti Kerajaan Negeri Perak, Jabatan Mufti Negeri Perak Darul Ridzuan), dalam temubual dengan penulis, 1 Julai 2014. Laman Portal e-Fatwa, Portal Rasmi Fatwa Malaysia, Menukarkan Wakaf Khas Tapak Asrama Pelajar-Pelajar Sekolah Kepada Wakaf Khas Untuk Pendidikan, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/menukarkan-wakaf-khas-tapak-asrama-pelajar-pelajar-sekolah-kepada-wakaf-khas-untuk-0>, dicapai 19 Mac 2015.

0.46% sahaja yang berjaya dibangunkan melalui JAWHAR. Undang-undang yang tidak seragam, isu tanah yang masih melibatkan kes mahkamah, kekurangan sumber keewangan dan tenaga professional serta lokasi kurang strategik dikenal pasti sebagai cabaran kepada pembangunan tanah wakaf.⁶³³ Pengurusan tanah wakaf yang lemah ini menyebabkan timbulnya pula isu pewakaf yang ingin mengambil semula tanah yang diwakafkan kerana tanah tersebut tidak diselenggarakan dengan baik dan tidak dimajukan.⁶³⁴ Berkemungkinan pihak Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) kurang tenaga untuk mengurus harta-harta wakaf berkenaan menyebabkan manfaat yang sewajarnya tidak dapat disampaikan.

Amalan mewakafkan harta seperti mewakafkan kayu untuk pembinaan masjid amat popular dan diminati dalam kalangan masyarakat. Tuan Hj. Zamri menjelaskan bahawa hukum wakaf dalam mazhab Syafie berkonsepkan لا يباع أصلها ولا يبتاع (tidak boleh dijual beli) amat jelas. Realiti pembinaan masjid-masjid lama di negeri Perak adalah hasil wakaf masyarakat terdahulu. Terkemudian Jabatan Perdana Menteri memperuntukan sejumlah besar wang untuk membina dan menaik taraf masjid tersebut agar lebih selesa dan mempunyai kemudahan sempurna, dalam hal ini masjid-masjid lama dan dhaif ini terpaksa diroboh dan diwakafkan semula. Falsafahnya adalah untuk menyambung semula niat murni *wāqif* (pewaqaf). Oleh itu, Jabatan Mufti Negeri Perak

⁶³³Norilawati Ismail, Isu-Isu Perundangan Dalam Pentadbiran Dan Pengurusan Wakaf Dan Zakat Di Malaysia, Jurnal pengurusan JAWHAR, Vol.6, No.1 (2012), 54.

⁶³⁴Laman Portal e-Fatwa, Portal Rasmi Fatwa Malaysia <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/cadangan-pembangunan-ke-atas-tanah-wakaf-majlis-agama-islam-selangor-mais-secara>, dicapai 19 Mac 2015.

akan mewartakan fatwa tersebut di mana semua peralatan yang masih elok hendaklah digunakan sebagai alat binaan untuk masjid baru, sekiranya tidak boleh digunakan di masjid baru, maka bolehlah ditawarkan kepada masjid-masjid lain yang memerlukan. Sebaliknya jika tiada masjid lain yang mahu menerima saki baki wakaf tersebut, Jawatan Kuasa Fatwa Negeri Perak telah membuat keputusan yang agak berani dimana barang-barang tersebut boleh dijual dengan harga semasa dan duit tersebut hendaklah disertakan dalam pembinaan masjid baru.⁶³⁵

Penerokaan baru dalam usaha memastikan wakaf berfungsi untuk pembangunan masyarakat Islam bukan sahaja berlaku di Perak, malah berlaku juga di negeri-negeri lain yang mula menerima pakai keharusan dalam hal-hal wakaf yang tidak merujuk kepada mazhab Syafie. Majlis Agama Islam Perak pernah memberi tanah wakaf kepada masjid dan sekolah, beberapa lama kemudian wakaf tersebut diperlukan pula oleh pihak kerajaan untuk membangunkan laluan TNB daripada Lumut hingga ke Cameron Highlands.⁶³⁶ Begitu juga yang berlaku kepada beberapa buah bangunan kedai wakaf di Seremban, Negeri Sembilan. Keterikatan dengan mazhab Syafie tidak akan meleraikan permasalahan yang timbul seperti ini, jangkauan dan pandangan daripada mazhab-mazhab lain amat diperlukan untuk mencari satu solusi terbaik tanpa mengabaikan matlamat dan prinsip asas wakaf bagi memastikan objektif dan tujuan amalan wakaf dapat dicapai. Peralihan dan perubahan yang lebih berani perlu dilakukan demi

⁶³⁵ S.S. Tuan Haji Zamri bin Hashim (Timbalan Mufti Kerajaan Negeri Perak, Jabatan Mufti Negeri Perak Darul Ridzuan), dalam temubual dengan penulis, 1 Julai 2014.

⁶³⁶ *Ibid.*

memfungsikan semula harta dan tanah-tanah wakaf agar pensyariatannya dapat direalisasikan dan dinikmati manfaatnya oleh seluruh umat Islam.⁶³⁷

Mazhab Hanafi dan Hanbali mengambil pendekatan yang agak longgar dan terbuka dalam mengharuskan pelaksanaan *istibdāl* berbanding mazhab Syafie dan Maliki. Mazhab Hanafi mengharuskan *istibdāl* dalam semua keadaan selagi mana ia mempunyai kepentingan untuk kemaslahatan ramai. Mazhab Maliki pula melarang penjualan tanah wakaf yang melibatkan tapak atau bangunan masjid secara mutlak. Namun dalam keadaan darurat seperti *istibdāl* untuk meluaskan saiz tanah masjid, tanah perkuburan atau jalan untuk kegunaan umum, maka ia diharuskan sekalipun diambil secara paksaan kerana perkara tersebut melibatkan kemaslahatan ummah secara umum.⁶³⁸ Jika tidak di*istibdāl*kan harta tersebut akan memberi kesan negatif dan kesukaran kepada umat Islam.

Wakaf merupakan satu cara yang digalakkan oleh Islam bagi mewujudkan sebuah masyarakat penyayang, merapatkan jurang perbezaan di antara mereka yang kaya dan yang miskin. Usaha-usaha perlu terus dilakukan untuk terus menjadikan konsep wakaf sebagai usaha untuk meningkatkan taraf ekonomi umat Islam dalam pembangunan ummah. Amalan wakaf telah sedia menjadi budaya masyarakat Islam Malaysia sejak

⁶³⁷ Ustazah Hjh Razidah bt Adam (Pegawai Istinbat Hukum, Jabatan Mufti Negeri Sembilan), dalam temubual dengan penulis 2 Julai 2014.

⁶³⁸ Laman Rasmi e-Fatwa, Penjualan Tanah Wakaf, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/penjualan-tanah-wakaf>. Menjual Tanah Wakaf, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/menjual-tanah-wakaf> dicapai 19 mac 2015.

sekian lama, kini transformasi zakat mampu dilakukan mengikut kemampuan masing-masing dan tidak terhad kepada golongan kaya sahaja. Wakaf *musytarak* dan wakaf kaki memberi ruang dan peluang kepada golongan sederhana untuk beramal soleh dengan konsep wakaf.

3.8 Kesimpulan

Secara umumnya isu-isu berkaitan amalan atau ibadah khusus masih kukuh berpegang kepada pandangan dan ketetapan menurut mazhab Syafie yang sekaligus merupakan tafsiran ayat hukum Imām Syāfi'ī. Analisis kajian ini mendapati hampir semua amalan ibadah-ibadah khusus tekal merujuk kepada mazhab Syafie. Dakwaan wujudnya amalan yang bertentangan dengan mazhab Syafie seperti amalan melafazkan niat solat, menyertakan bacaan *basmalah* dalam solat dan lain-lain telah ditafsirkan dengan jelas dengan *naṣ* al-Quran dan hadith untuk menyokong kebenaran amalan tersebut.

Transformasi bidang zakat dilihat selaras dengan kemajuan Negara, metode bayaran zakat dapat dipungut dengan pantas. Peningkatan taraf hidup masyarakat Malaysia dalam ekonomi menyebabkan Malaysia melakukan sebuah lagi transformasi sumber kutipan zakat iaitu dengan melaksanakan zakat pendapatan yang mendapat respon yang baik dari selutruh masyarakat Malaysia apabila pengumpulan zakat pendapatan menunjukkan antara kadar kutipan zakat yang paling tinggi dengan bayaran secara online, internet banking, kad kredit dan lain-lain lagi. Manakala dalam bidang wakaf, muncul pelbagai metode baru seperti wakaf *istibdāl* dan wakaf tanah yang

dibahagikan kepada wakaf am dan wakaf khas sebagai jalan menyediakan ruang yang lebih luas kepada semua lapisan masyarakat peluang untuk melaksanakan ibadah wakaf.

University of Malaya

BAB 4 : ANALISIS TAFSIRAN DAN *ISTINBAT* HUKUM IMAM SYAFI'I DALAM ISU TERPILIH BIDANG SOLAT, ZAKAT, WAKAF SERTA PENGAMALANNYA DALAM MASYARAKAT ISLAM MALAYSIA

4.0 Pengenalan

Bab ini akan membentangkan hasil kajian yang diperolehi melalui penyelidikan yang telah dijalankan. Pengkajian pada bab-bab lalu merupakan kesinambungan penting untuk memaparkan dapatan-dapatan yang akan disusun dan diolah mengikut pernyataan objektif kajian. Hasil-hasil kajian tersebut diteliti dan dibincangkan untuk memperlihatkan kaedah dan sumber-sumber utama pentafsiran ayat hukum Imām Syāfi'ī serta memaparkan ketokohan beliau sebagai pencetus kaedah-kaedah penting ilmu Usul Tafsir. Hasil kajian ini akan disusun satu persatu mengikut pernyataan objektif kajian seperti yang dinyatakan dalam bab pendahuluan.

Latar belakang pendidikan dan suasana sosio budaya yang dilalui Imām Syāfi'ī semenjak kecil telah banyak mempengaruhi metode pemikiran beliau dengan ilmu-ilmu berasaskan al-Quran dan hadith. Kehidupan yatim dan kesulitan hidup banyak mematangkan Imām Syāfi'ī sebagai penuntut ilmu, usia remaja yang dilingkungi masyarakat Arab Banī Huza'īl memantapkan penguasaan Bahasa Arab yang dipadukan dengan kecelikan akal, ketajaman minda dan kepetahan berhujjah mencetuskan kefahaman mendalam dan bernas terhadap *naṣ-naṣ* al-Quran dan hadith mengenai sesuatu hukum.

Imām Syāfi'ī menjalani kehidupan pada zaman pembangunan pelbagai bidang ilmu pengetahuan. Bidang tafsir ayat hukum adalah salah satu daripada bidang keilmuan yang berkembang pesat pada zaman tersebut selari dengan kemunculan pelbagai kelompok aliran pemikiran. Perguruan Imām Syāfi'ī dengan Imām Muḥammad al-Syaibānī melengkapkan pemikiran beliau dengan konsep *al-ray'* yang mengutamakan amalan qiyas dalam proses *istinbāt* hukum yang memenuhi kriteria dan syarat-syarat tertentu di samping mengguna pakai asas-asas pemikiran *uṣūlī* yang menjadi tonggak dan kayu ukur dalam menilai sesuatu perletakan hukum.

Sumber wahyu, hadith, pandangan para sahabat, ilmu-ilmu kesusasteraan Bahasa Arab, ijmak dan qiyas merupakan alat bantu utama dalam pentafsiran Imām Syāfi'ī. Selain daripada itu, tafsiran beliau juga memaparkan lima elemen asas iaitu *iḥtiyātī*, *ẓahir al-naṣ*, *qawā'id fiqhiyyah* dan pemikiran *uṣūlī* yang menjadi tonggak utama dalam pentafsiran ayat hukum Imām Syāfi'ī.

Manifestasi perkembangan bidang tafsir pada zaman Imām Syāfi'ī menjamin perkembangan bidang ilmu Fiqh dan Usul Fiqh kerana ilmu-ilmu tersebut berkembang pesat hasil daripada tafsiran ayat hukum yang bernas dan jitu. Hukum-hukum fekah yang digariskan oleh para ulama hari ini adalah merupakan kesinambungan perkembangan tafsir sebelum zaman Imām Syāfi'ī, zaman Imām Syāfi'ī dan zaman-zaman selepasnya. Pertapakan kukuh mazhab Syafie serta amalan-amalan keagamaan masyarakat Islam Malaysia yang bermazhab Syafie banyak merujuk kepada tafsiran ayat hukum Imām Syāfi'ī serta rujukan karya-karya fekah mazhab Syafie sejak dahulu, diantaranya ialah rujukan karya *Minhāj al-Ṭālibīn* karya Imām Nawawī (631-676H/ 1232 -1277), *al-Muhadhdhab* karya Syirāzī (393-476H/ 1002-1083) dan karya *Fath al-*

Muīn karya Zayn al-Dīn al-Malbarī yang secara langsung membentuk hukum hakam yang sebahagiannya telah sebatiji menjadi amalan dan budaya dalam masyarakat Islam Malaysia.

Usaha-usaha ke arah memelihara khazanah pentafsiran Imām Syāfi'ī terus dilakukan dari masa kesemasa. Jika tiada keperluan, mustahil penyusunan karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* setebal 3 jilid ini berjaya dicetak semula untuk rujukan generasi hari ini. Penyusunan ini menunjukkan ketekunan dan kesungguhan Imām Syāfi'ī menyusun metodologi pentafsiran dan *istinbāṭ* ayat hukum secara tidak langsung membantu memartabatkan bidang tafsir pada zaman beliau dan berterusan hingga zaman kini. Tambahan pula ketegasan Imām Syāfi'ī dalam menjamin keaslian tafsiran bersumberkan bahan-bahan autentik al-Quran dan hadith turut mengekalkan nilai yang tinggi pada kandungan tafsiran beliau.

Imām Syāfi'ī optimis dan berpandangan jauh seolah-olah menjangkakan akan berlaku kecairan dalam keaslian pentafsiran al-Quran akhir zaman. Pelbagai versi tafsiran dapat dilihat pada hari ini, sebahagiannya adalah kesesatan tafsiran yang sangat melampaui batas. Walaupun *zāhir* ayat jelas menyatakan halal dan haram terhadap hukum tertentu, masih terdapat sikap *bertasāhul* (bermudah-mudah) dalam kalangan 'mujtahid jalanan' menekuni hukum yang memang sudah nyata jelas. Metodologi pentafsiran Imām Syāfi'ī yang diuraikan dalam kajian ini boleh digunakan sebagai satu standard kawalan tafsir bagi membendung penyelewengan dalam pentafsiran al-Quran.

Sebuah Negara yang meletakkan mazhab Syafie sebagai mazhab rasmi negara amat memerlukan garis panduan dan kaedah pentafsiran Imām Syāfi'ī agar segala bentuk pentafsiran ayat hukum tidak tersasar daripada kehendak dan maksud sebenar yang dikehendaki Allah SWT. Mengutamakan disiplin, prinsip-prinsip tafsiran dan *istinbāt* hukum yang telah digariskan membentuk wajah-wajah amalan keagamaan sesebuah masyarakat yang akan dianalisis dalam penulisan ini. Bagi memudahkan analisis ini difahami dengan baik, penulis akan membentangkan analisis isu-isu yang dibincangkan satu persatu.

4.1 Analisis Tafsiran Dan *Istinbāt* Hukum Isu-Isu Solat Dan Pengamalannya Dalam Masyarakat Islam Malaysia

Bab ini akan akan memfokuskan penganalisaan kepada tafsiran ayat hukum Imām Syāfi'ī dan amalan keagamaan masyarakat Islam Malaysia khusus membincangkan isu-isu terpilih bidang solat, zakat dan wakaf. Dapatan-dapatan berkaitan akan diolah diolah bagi mencapai objektif dan kesimpulan yang diharapkan.

Berasaskan kepada perubahan hukum semasa yang makin terbuka dalam menerima pandangan mazhab lain, perlu penulis nyatakan di sini bahawa kajian ini dilakukan bukanlah untuk mengenyepikan atau memperkecilkan pandangan para ulama Malaysia hari ini yang banyak berjasa dalam arus perkembangan tafsiran ayat hukum. Analisis tafsiran ini dilakukan secara akademik berasaskan kepada fakta-fakta ilmiah dan dapatan yang diperolehi daripada sumber kajian-kajian terdahulu dan temubual yang telah dilakukan terhadap pengamalan masyarakat Islam Malaysia dalam isu-isu terpilih bidang solat.

Penulis memasukkan isu *mulāmasah* dalam perbincangan ini bagi menyatakan ia adalah sebahagian daripada unsur penting dalam solat. Perbincangan *mulāmasah* adalah penting bagi memastikan keberadaan dan kesahan wuduk yang akan menjamin penerimaan ibadah solat di sisi Allah SWT.

Kajian dan pandangan tokoh-tokoh agamawan menunjukkan isu *mulāmasah* atau sentuhan membatalkan wuduk sejak dahulu menerima pakai hukum batal wuduk jika bersentuhan antara lelaki dan perempuan yang bukan mahram, ini termasuklah sentuhan yang berlaku antara suami dan isteri. Amalan ini selari dengan tafsiran Imām Syāfi’ī yang meletakkan hukum sentuhan tersebut membatalkan wuduk secara mutlak sama ada disertai dengan syahwat ataupun tidak.

Analisis menunjukkan bahawa pandangan batal atau tidak batal sentuhan tersebut mempunyai sandaran *naş* masing-masing. Bagi mazhab Syafie yang menghukumkan batalnya sentuhan, tafsiran *أولامستم النساء* disokong dengan sabda nabi SAW : “ciuman dan rabaan suami terhadap isterinya termasuk dalam pengertian *mulāmasah*. Oleh itu, siapa sahaja yang mencium atau meraba isterinya, dia harus berwuduk”, manakala yang berpandangan tidak batal juga mengambil sandaran beberapa hadith yang lain seperti sabda Baginda SAW : “Sesungguhnya Rasulullah SAW mencium salah seorang isterinya kemudian melaksanakan solat dan tidak wuduk lagi.”

Isu batal atau tidak batal seharusnya dielakkan daripada berlakunya pertembungan dalam kalangan masyarakat. Walaupun terdapat pertikaian beberapa hadith yang masih diragukan status kesahihannya, wujud ruang-ruang perbincangan lain secara terbuka

yang harus dan boleh dipertimbangkan. Misalnya satu pihak tidak membenarkan pentakwilan ayat أولامستم النساء sedangkan dalam masa yang sama satu pihak lagi mentakwilkan pula makna sentuhan Rasulullah SAW terhadap Aisyah dengan berlapis dan sebagainya. Perdebatan isu ini kebanyakannya berlaku dalam kalangan kumpulan intelektual yang tidak dibenarkan bertaklid kerana penguasaan mereka dalam bidang ilmu agama itu sendiri, pilihan boleh dilakukan lantaran wujudnya dalil-dalil yang boleh disandarkan terhadap hukum-hukum tersebut.

Kemajuan negara Malaysia dan perubahan status kehidupan masyarakat Islam Malaysia mendesak mereka untuk mengadakan perbincangan semula berkaitan *mulāmasah*. Kesesakan monorail, terpaksa berjabat salam di majlis-majlis rasmi dan lain-lain menyebabkan sebahagian daripada masyarakat mengambil tindakan mudah untuk merujuk kepada amalan mazhab Maliki yang menghukumkan tidak batal wuduk sekiranya sentuhan tidak disertai dengan syahwat. Sebahagian masyarakat awam menggunakan beberapa dalil hadith yang menunjukkan tidak batalnya wuduk sekiranya berlaku sentuhan antara suami dan isteri. *Naş* hadith ini diguna pakai sambil mengaitkan isu sentuhan ini dengan meng*qiyaskan* amalan sentuhan yang diamalkan oleh para Jemaah haji di Mekah. Proses perubahan peringkat hukum berkaitan *mulāmasah* daripada jawatankuasa fatwa Muzakarah Haji juga mendapat kritikan yang hebat daripada Dr Fathul Bari dan Dr Asri Zainal Abidin kerana menganggap perubahan-perubahan ini boleh mengelirukan masyarakat Islam dalam beramal. Kajian menunjukkan tidak timbul lagi masalah bertukar mazhab dalam isu *mulāmasah*, dapatan temubual bersama S.S. Dr. Zulkifly Muda menunjukkan pandangan *Syāfi'iyyah* dalam kitab mazhab Syafie *Qalyubī wa 'Umayrah* mengandungi fakta berkaitan sentuhan

tidak membatalkan wuduk. Ketika fatwa muzakarah haji dikeluarkan, fakta ini belum lagi ditemui dalam kitab tersebut. Namun Tuan Hj. Asad berpandangan, oleh kerana *qawl* ini bukanlah *qawl* muktamad dalam mazhab Syafie, masyarakat Islam Malaysia disarankan agar memegang prinsip *iḥtiyāṭī* dan tidak mengambil mudah bersentuhan dalam perkara yang tiada *masyaqqah*, bersentuhan dalam keadaan sengaja boleh membawa kepada hadirnya nafsu syahwat yang secara senyap boleh merosakkan wuduk.

Hari ini, masyarakat dihidangkan dengan pelbagai maklumat di hujung jari, tiada sekatan tanpa sempadan untuk mencari info berkaitan masalah keagamaan termasuklah isu sentuhan ini. Info-info ini sebahagiannya lengkap disertakan dengan dalil-dalil berkaitan dan masyarakat kadang kala memilih hukum hakam menurut maslahat yang dihadapi tanpa merujuk kepada ulama yang berautoriti. Ketika ini tidak berlaku seperti yang disebut Allah SWT dalam firmanNya : فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم تعلمون .

Majoriti tokoh-tokoh agamawan dan akademik yang ditemubual kecuali tokoh agamawan dari negeri Perlis menyatakan persetujuan bahawa amalan solat dalam rutin seharian masyarakat Islam Malaysia adalah merujuk kepada pengamalan solat mazhab Syafie. Dr Juanda Jaya, Mufti Kerajaan Negeri Perlis seiring dengan pimpinan-pimpinan agamawan Perlis terdahulu tidak pernah berhenti mendakwa amalan solat dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia hari ini diserapi unsur-undur bidah yang boleh merosakkan solat. Isu-isu lama yang dibincangkan seperti amalan menjaharkan niat *uṣallī*, amalan memanjangkan sebutan takbir dengan berirama, amalan membaca *qunūt*, melakukan bacaan wirid beramai-ramai dengan suara keras dan lain-lain lagi merupakan amalan yang diada-adakan dan tidak pernah dilakukan oleh Rasulullah

SAW. Walaupun para ulama dan cendekiawan agamawan di Malaysia telah membahaskan panjang lebar mengenai perkara tersebut, namun isu ini tiada nokhtah dan terus menjadi topik hangat perdebatan hingga kini. Bagi penulis, apabila dakwaan ini dinyatakan oleh seorang tokoh agamawan yang berkedudukan, ini jelas menunjukkan isu belum berkesudahan dan ia merupakan isu yang dipandang serius yang memerlukan penyelesaian segera. Jika tidak, isu ini akan berlarutan dan boleh menyebabkan perpecahan berterusan dalam kalangan umat Melayu Islam di Malaysia.

Isu-isu *furū'* yang masih dibahaskan oleh pimpinan-pimpinan agamawan di negeri Perlis menunjukkan perjuangan yang berterusan untuk membebaskan amalan solat masyarakat Islam Malaysia daripada elemen-elemen bidah. Hasrat dan fikrah ini cuba dicapai melalui ceramah-ceramah agama dan dokumentasi penulisan yang pelbagai, hinggalah akhirnya ulama-ulama Malaysia yang bermazhab Syafie merasakan tindakan-tindakan ini mengancam masa depan keautoritian mazhab Syafie di Malaysia.

Niat solat pula adalah amat penting di sisi Imām Syāfi'ī, manakala *talaffuẓ niyyat* dihukum sunat kerana ia membantu membulatkan tekad dan azam untuk meneruskan solat semata-mata kerana Allah SWT. Hukum sunat ini diqiyaskan kepada amalan haji di mana *'illahnya* sebagai pertolongan kepada lidah untuk memfokuskan niat. Dapatan temubual Zamri Hashim dan Asad Awang menunjukkan masyarakat Islam Malaysia melazimi amalan *talaffuẓ niyyat* selaras dengan pandangan mazhab Syafie iaitu sunat melafazkan niat sebelum takbir. Walaupun berstatus sunat, pendekatan pendidikan awal kanak-kanak di Malaysia secara tidak langsung membantu membudayakan lafaz niat dalam solat. Tuan Haji Asad Awang menyatakan sokongan dan memberi galakan pada masyarakat Islam untuk melafazkan niat yang disertai dengan *qasad*, *ta'raḍ* dan *ta'yīn*,

tambahan pula tujuan bacaan penuh tersebut dipenuhi dengan kebaikan dan kemaslahatan membantu mengkhushyukkan solat seseorang. Sunat melafazkan niat di sisi Imām Syāfi’ī juga adalah berasaskan kepada kaedah fiqh *الأمور بمقاصدها* yang menunjukkan beliau mengguna pakai kaedah fiqh ini dalam menentukan hukum ini.

Menerima amalan lafaz niat atau membidahkannya juga mempunyai sandaran hadith penguat dakwaan masing-masing. Tuduhan bidah sehingga membawa kepada perbalahan ummah adalah tidak berbaloi dan perlu dihentikan segera oleh semua pihak. Apa yang nyata, amalan melafazkan niat jika dilakukan tidak membawa kepada rosak atau batalnya solat seseorang. Bagi mengelakkan daripada berlakunya pertembungan dalam perkara *furū’* ini pandangan Anisah Ghani boleh dijadikan panduan :

Perselisihan pandangan dalam menentukan hukum bukanlah sesuatu yang negatif, dalam hal ini Aishah Ghani berkata masyarakat Islam bebas memilih mana-mana pendapat *ijtihādiyyah* atas alasan ia pendapat paling kuat atau ia pendapat paling membawa maslahat, sekalipun ia pendapat *marjūh*, kerana prinsip. Menerima pendapat selain dari Mazhab Syafie dan pendapat *marjūh* dalam isu ini adalah pendirian yang bersesuaian dengan semangat syariat. Sebaliknya, terikat dengan Mazhab Syafie sahaja adalah pendirian yang tidak sihat kerana ia bertentangan dengan prinsip maslahah dan tidak menepati tuntutan *Fiqh al-Awlā wiyat* dan *Fiqh al-Muwāzanah*.⁶³⁹

Melafazkan takbir secara berirama menjadi amalan turun temurun dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia sejak zaman berzaman. Walaupun terdapat pertikaian dan tuduhan bidah mengenainya, amalan ini tetap terus diamalkan oleh masyarakat Islam

⁶³⁹ <https://helikmedia.wordpress.com/2015/08/16/pandangan-mazhab-fiqh-dalam-kes-batal-wuduk-apabila-bersentuh-antara-lelaki-dan-wanita-bukan-mahram-semasa-tawaf-satu-analisis-2/>

Malaysia. Tuduhan sesat dan bidah terhadap amalan ini adalah melampau kerana tidak wujud *naş* yang melarang memanjangkan sebutan takbir ini. Walaupun terdapat dakwaan menyalahi hukum tajwid, namun keadaan ini bukan faktor yang membawa kepada terbatalnya solat seseorang. Kebenaran ini turut dipersetujui oleh Tn. Hj. Asad dimana tujuan memanjangkan lafaz takbir adalah sebagai isyarat pemberitahuan pergerakan imam kepada makmun. Mengalunkan lafaz takbir secara berirama ini dilihat agak sukar untuk diubah kerana ia tekal menjadi budaya amalan masyarakat Islam Malaysia terutamanya dalam solat berjemaah. Perbalahan dalam isu sebegini tidak mendatangkan apa-apa manfaat melainkan perpecahan ummah. Amalan memanjangkan lafaz takbir kadang kala ingin disesuaikan oleh seseorang dengan kadar pergerakan solat dan jika ia terus diamalkan tidaklah merosakkan solat seseorang, dalam hal ini Tn. Hj. Asad menambah, bacaan dalam solat yang menyalahi hukum tajwid tidaklah sampai membatalkan solat.

Imām Syāfi’ī amat mengambil berat isu-isu berkaitan solat kerana menurut beliau menjaga kesahihan satu-satu amalan solat adalah penting untuk Allah SWT menerima amalan tersebut. Imām Syāfi’ī menyatakan kewajipan membaca *basmalah* dalam *surah al-Fātiḥah* dengan membentangkan sepuluh dalil melalui karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī* sebagai hujjah bagi mengukuhkan kewajipan tersebut, dalam membincangkan isu ini Imām Syāfi’ī tetap juga memasukkan pandangan daripada mazhab Hanafi. Ini menunjukkan sikap keterbukaan Imām Syāfi’ī menerima pandangan lain dengan lapang dada. Inilah sikap yang seharusnya dicontohi dan menjadi qudwah buat semua *mufasssir*.

Isu menjahrkan *basmalah* ini juga tidak lari daripada tuduhan sesat dan bidah oleh kumpulan-kumpulan tertentu. Tuduhan sesat, wahabi dan sebagainya tidak

meninggalkan kesan yang menggoyahkan kerana amalan membaca *basmalah* ini telah menjadi amalan dan adat turun temurun sejak zaman dahulu serta masyarakat Islam berjaya membudayakan bacaan tersebut dalam amalan solat mereka. Situasi ini menunjukkan kesungguhan dan komitmen masyarakat terdahulu melazimi apa-apa sahaja perkara yang baik semata-mata ingin mendapat ganjaran terbaik daripada Allah SWT. Dapatan kajian menunjukkan amalan membaca *basmalah* amat sinonim dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia selaras dengan tafsiran Imām Syāfi’ī yang berpandangan membaca dan menjahrkan *basmalah* adalah merupakan sebahagian daripada *Surah al-Fātiḥah*. Situasi ini dapat kita lihat daripada corong-corong mikrofon yang dapat didengari dari serata masjid seluruh negara dan kecuali pada sebahagian kecil masjid sahaja.

Pandangan Muṣṭafā āl-Bughā amat baik untuk diteliti di mana beliau menyokong Imām Syāfi’ī dalam isu mewajibkan bacaan *basmalah*, beliau menggunakan hujjah logik akal di mana *naṣ-naṣ* al-Quran sudah sedia tersaring daripada bahan-bahan dan elemen bukan al-Quran. *Basmalah* pula adalah termasuk dalam *naṣ* al-Quran dan amat layak diiktiraf sebagai ayat yang termasuk dalam *Surah al-Fātiḥah*. Dakwaan bidah oleh sesetengah pihak adalah tidak kukuh dan masih banyak ruang lain yang boleh dipertikaikan.

Dapatan temubual S.S. Dato’ Sri Haji Abdul Rahman dan Tn Hj. Asad Awang menunjukkan isu *ta’mīn* dilihat sebahagian daripada bacaan yang menjadi amalan dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia dan ini amat ketara dapat dilihat dalam pelaksanaan solat berjamaah di masjid-masjid, surau dan juga pejabat-pejabat. Walaupun tafsiran Imām Syāfi’ī tidak mewajibkan amalan ini, namun ia wajar

diamalkan sesuai dengan saranan dan kelebihan yang banyak dinyatakan dalam karya-karya Fiqh mazhab Syafie. Antaranya ialah sabda Rasulullah SAW yang bermaksud : “barang siapa yang menyebut perkataan *amīn*, malaikat akan turut bersama-sama mengaminkannya dengan mereka lalu diampunkan dosa-dosa yang telah lalu”.

Pentafsiran Imām Syāfi’ī, beliau menggariskan tiga jenis alunan *ta’mīn* yang boleh dialunkan seperti yang dinyatakan dalam penulisan lalu. Sementara itu Tuan Hj Asad berakata, kesalahan yang sering dilakukan oleh masyarakat Islam Malaysia adalah memanjangkan *mad badal* pada huruf ‘*alīf*’ menjadi enam harakat, sedangkan bacaan hanya perlu dipanjangkan dua harakat sahaja. Demikian pula kesalahan sering mentasydīdkan huruf ‘*mīm*’ menjadi ‘*ammīm*’. Fenomena tuduh menuduh dan menyalahkan amalan orang lain sedikitpun tidak mendatangkan manfaat kerana kesalahan tajwid pada sebutan *amīn* tidak membatalkan solat sama sekali. Demikian juga seperti yang sering berlaku dalam solat pada bacaan memendekkan *mad* pada kalimah (ولا الضالين) dari enam kepada dua harakat tidaklah membatalkan bacaan kerana ia tidak mengubah makna sebenar kalimah tersebut. Tambahan pula terdapat dua wajah bacaan *ta’mīn* yang telah disarankan oleh Imām Syāfi’ī : Pertama : bacaan dengan memendekkan huruf *alīf*, kedua : bacaan dengan memanjangkan huruf *alīf*, huruf *mīm* hendaklah dibaca ringan (tanpa ditashdīdkan) dalam kedua-dua pengucapan tersebut.

Analisis terhadap pandangan tokoh-tokoh agamawan yang ditemubual menunjukkan hampir kesemuanya bersetuju dengan mengaminkan bacaan *al-Fātiḥah*, Tn Hj Norazamir berkata bukan mudah untuk menyebatkan satu budaya yang baik dalam masyarakat Islam. Sayugialah budaya amalan-amalan yang baik ini diteruskan sebagai

amalan yang mendatangkan kebaikan dan kerahmatan kepada masyarakat Islam seluruhnya seperti yang dinyatakan dalam hadith-hadith penulisan lalu. Ia wajar diteruskan sebagai satu budaya yang sangat mulia dalam kalangan masyarakat Islam lantaran merupakan amalan menurut sunnah Rasulullah SAW yang perlu dihidupkan. *Qunūt* merupakan isu panas yang timbul sejak dahulu dan belum ada penghujuangnya hingga kini. Pengaduan seorang nenek kepada S.S. Tuan Hj Zamri menunjukkan perbalahan ini masih berlarutan dalam masyarakat, begitu juga perdebatan antara tokoh-tokoh agamawan seperti S.S Dato' Dr. Mohd Asri Zainul Abidin, Mufti Kerajaan Negeri Perlis dengan YBrs. Dr Zamihan Mat Zin, Presiden Pertubuhan Ahli Sunnah Wal Jamaah Malaysia (ASWAJA) dan lain-lain lagi.

Amalan *qunūt* yang berstatus sunat muakkad rata-ratanya dilaksanakan dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia kecuali negeri Perlis yang berpendirian sedikit berbeza daripada negeri-negeri lain. *Qunūt* yang telah sebatikan dalam situasi peribadatan masyarakat Islam Malaysia adalah bertepatan dengan pandangan dan pendirian Imām Syāfi'ī. Dakwaan *qunūt* adalah bidah dan tuduhan *qunūt* sebagai amalan yang ditambah-tambah dalam ibadah solat terus berkocak dalam kalangan masyarakat seolah-olah tiada penghujuangnya. Walaupun penjelasan demi penjelasan dilakukan oleh pihak berwajib, namun sehingga hari ini *qunūt* masih terus diperdebatkan dalam kalangan tokoh-tokoh profesional dan agamawan.

Dapatan kajian menunjukkan bahawa bacaan *qunūt* telah bertapak kukuh sebagai amalan kerutinan dalam solat subuh dan amalan ini seiring dengan pendirian Imām Syāfi'ī yang menggariskan *qunūt* adalah amalan sunat yang amat dituntut pada umat Islam untuk melakukannya. Tuduhan dan kecaman bidah terhadap amalan ini sedikitpun

tidak menggugat keyakinan masyarakat Islam untuk terus melaksanakannya dalam peribadatan solat seharian. Amalan *qunūt* yang mempunyai sandaran dan telah berjaya dibudayakan oleh ulama terdahulu yang bukan calang-calang ulama, tuduhan *qunūt* adalah sesat dan bidah menggambarkan penghinaan terhadap ulama terdahulu yang turut mengamalkan *qunūt* sekian lama. S.S Mufti Kerajaan Negeri Perak berkata :

“dimanakah penghormatan kita terhadap amalan alim ulama terdahulu, mempertikaikan itu dan ini terhadap amalan yang telah diamal sejak beberapa abad lamanya, sumbangan mereka amat besar dalam membentuk ummah yang istiqamah dengan amalan sunat *qunūt*, sedangkan kita belum Nampak apakah sumbangan besar kita terhadap agama yang tercinta ini”.

Hukum sunat amalan membaca doa *qunūt* adalah berbeza dengan pandangan para imam dan mazhab yang lain, namun penulis amat meyakini Imām Syāfi’ī tetap teguh berpegang dengan pendirian ini yang lahir daripada keyakinan dan pegangan yang tinggi terhadap prinsip-prinsip yang telah dihuraikan dalam bab 2.

Dalam konteks kehidupan maklumat tanpa sempadan, masyarakat bebas melakukan rujukan maya yang disifatkan oleh Uthman El-Muhammady sebagai ‘*mujtahid jalanan*’. Bahan bacaan dan perbincangan berkaitan isu zikir dan doa selepas solat yang menjadi salah satu daripada amalan turun temurun masyarakat Islam Malaysia. Kajian mendapati amalan-amalan zikir dan doa ini telah membentuk sebuah *manhaj* dan tradisi amalan berzikir sejak zaman berzaman yang tidak diketahui siapa ulama yang mula mencetuskannya. Amalan ini dilihat tidak bertentangan dengan tafsiran Imām Syāfi’ī yang menggunakan *naṣ-naṣ* al-Quran dan hadith sebagai dalil keharusan untuk melakukannya. Dakwaan amalan ini tidak *thābit* dan tidak pernah dilakukan oleh Rasulullah SAW oleh pihak-pihak tertentu tidak pernah berhenti, malah semakin serius dibincangkan di pentas-pentas perdebatan umum. *Manhaj* zikir dan *manhaj* doa yang

terbentuk dilihat begitu sinonim dalam amalan keagamaan. Analisis menunjukkan bahawa amalan zikir dan doa seperti yang diamalkan dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia telah disusun dengan baik hingga membentuk pakej-pakej zikir tertentu. Ini dapat dilihat pada keselarasan susunan wirid dan zikir selepas solat yang dibahagikan juga kepada zikir panjang dan pendek sebagai pilihan pengamal. Pandangan Tn Hj. Norazamir, Timbalan Mufti Negeri Sembilan menguatkan lagi kenyataan ini di mana beliau menyatakan bahawa pakej-pakej susunan zikir ini tidak terbatas hanya selepas solat sahaja, malah ia disusun juga zikir-zikir dalam versi yang berbeza khas untuk majlis bacaan Yasīn, tahlil, talkin dan lain-lain. Hakikatnya inilah sebenarnya yang menunjukkan ulama dahulu amat mengambil berat amal ibadat masyarakat sekeliling. Jika tidak disusun dengan baik, berkemungkinan sikap malas yang ada pada diri manusia dan kelapangan waktu yang sia-sia akan terus lali daripada mengingat Allah SWT melalui zikir-zikir yang telah dinyatakan. Penulis menganggap situasi ini adalah salah satu daripada cara-cara penyucian jiwa masyarakat Islam lebih-lebih dalam kehidupan akhir zaman yang terlalu sibuk dengan urusan kerjaya dan kehidupan.

Berdasarkan analisis yang dilakukan terhadap beberapa amalan dalam solat, penulis dapat menyimpulkan bahawa tokoh-tokoh akademik dan agamawan yang ditemubual kecuali tokoh-tokoh daripada negeri Perlis bersepakat menyatakan bahawa amalan-amalan berkaitan solat dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia masih berasaskan kepada tafsiran dan pegangan mazhab Syafie, namun perselisihan dan perdebatan dalam isu ini masih berpanjangan dibahaskan dalam kalangan tokoh-tokoh agamawan sendiri. Isu-isu *qunūt*, bacaan *uṣallī*, lafaz niat dan lain-lain hanyalah merupakan perkara *furū'*, dakwaan wujudnya unsur-unsur resapan *bid'ah* merupakan polemik masyarakat yang tidak pernah berhenti. Sekiranya tidak dibendung polemik ini akan berterusan dan boleh

membawa kepada berlakunya pergeseran yang lebih besar serta boleh mengugat keharmonian beragama.

Analisis menunjukkan bahawa kesungguhan dan usaha-usaha ulama terdahulu nyata dapat mengekalkan penyusunan amalan-amalan zikir dan doa tersebut. Temubual yang dilakukan bersama para tokoh akademik dan agamawan menunjukkan bahawa memang tiada rangkuman dalil-dalil spesifik yang mengharuskan amalan-amalan ini, sebaliknya para ulama terdahulu menggunakan rangkaian dan rangkuman dalil-dalil umum untuk memprogramkan pelbagai bentuk amalan-amalan kebaikan sepanjang Ramadan. Bagi penulis, fenomena ini mempamerkan kesungguhan dan ketekunan masyarakat dan ulama terdahulu merangka dan menyusun *manhaj* seumpama ini demi memastikan diri dan masyarakat sekeliling tidak terputus hubungan dengan Allah SWT.

Analisis terhadap isu ini menunjukkan bahawa tiada berlaku pertentangan terhadap amalan-amalan yang telah dinyatakan dalam penulisan lalu dengan pendapat ulama-ulama dalam mazhab Syafie. Hal ini selaras dengan pendirian Imām Syāfi'ī (الأصل الأشياء) (الإباحة) yang menyatakan selagi mana tiada dalil atau *naş* yang menyatakan pengharaman terhadap sesuatu perkara, maka amalan tersebut harus dilakukan oleh umat Islam. Jika sesuatu amalan tersebut boleh membawa kepada kebaikan dan tidak bertentangan dengan syarak, maka amalan tersebut termasuk dalam kategori bidah hasanah yang sememangnya selari dengan pandangan Imām Syāfi'ī.

Kebanyakan *naṣ* al-Quran dan hadith berkaitan zikir disebut secara umum tanpa mengkhususkan mana-mana ayat, contoh : يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما .

Amalan zikir dan doa juga boleh dilakukan di mana-mana lokasi sama ada dalam di rumah, kenderaan, tempat kerja dan lain-lain. Imām Syāfi'ī juga memberi kebebasan dalam mengamalkan jenis zikir dan doa serta kebebasan memilih metode pelaksanaan zikir dan doa, bilangan zikir atau apa-apa sahaja doa yang diinginkan. Keadaan ini juga menunjukkan keharusan mengamalkan zikir dan doa selepas solat sama ada perlahan atau kuat bergantung kepada suasana sekeliling. Pandangan Imām Syāfi'ī tidak mengeraskan bacaan zikir selepas solat juga adalah baik kerana dikuatiri mengganggu makmum yang sedang masbuk meneruskan solat, manakala berzikir dengan suara yang kuat adalah diharuskan dengan tujuan ingin mengajar makmum berzikir. Keadaan ini dilihat bertentangan dengan tafsiran Imām Syāfi'ī kerana telah sebatu menjadi budaya masyarakat Malaysia menguatkan alunan zikir dan wirid selepas solat dengan menggunakan pembesar suara yang boleh didengari sama ada di dalam masjid mahupun di luar masjid. Oleh kerana situasi ini telah sebatu dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia dan ia telah menjadi suatu kebiasaan masyarakat.

Ikhtilāf dalam melayani perselisihan ini mendatangkan impak yang sangat besar terhadap masyarakat Islam di Malaysia. Ia bukan sahaja memecahkan monopoli tradisionalisme dalam mencorakkan pemikiran Islam dalam masyarakat, tetapi juga telah mencetuskan polemik yang berpanjangan yang seterusnya membawa kepada banyak gejala perpecahan ummah, seperti berlakunya kes-kes pemulauan di mana terdapat kumpulan memulaukan solat jamaah kumpulan yang lain. Namun begitu dari sudut pandang yang lain, terdapat juga kesan positif yang terjana daripada polemik ini

kerana menurut Saadan Man, selepas kemerdekaan dicapai, konflik antara kedua aliran ini terus berlaku dan aliran reformisme yang muncul dalam gerakan-gerakan dakwah terutamanya selepas era 1960-70an lebih memberikan penekanan kepada aspek pengislahan dan pembangunan masyarakat dengan memberikan fokus kepada aspek pendidikan, keadilan sejagat, pembangunan ekonomi dan siasah. Bagaimanapun, penyelesaian isu-isu polemik berkaitan persoalan ibadat masih kabur. Perselisihan ini berterusan dalam keadaan tegang tetapi senyap, bukti-bukti ini dapat dilihat dengan jelas melalui penerbitan karya-karya ilmiah dan kuliah-kuliah agama yang mengukuhkan pandangan aliran masing-masing dan mengkritik pandangan lawan, juga melalui penganjuran forum-forum dan penubuhan laman-laman web yang mewakili pandangan masing-masing.

4.2 Analisis Tafsiran Dan *Istinbāt* Hukum Isu-Isu Zakat Dan Pengamalannya Dalam Masyarakat Islam Malaysia

Zakat merupakan instrumen penting dalam sebuah negara yang menjunjung perlembagaan Islam sebagai agama rasmi negara Malaysia. Melalui *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, beliau banyak menghuraikan tafsiran ayat-ayat zakat sekaligus menunjukkan keseriusan beliau dalam urusan dan tanggungjawab penunaian zakat.

Pendekatan dan sistem yang teratur untuk menyelenggarakan kutipan dan pembahagian zakat adalah kelebihan yang dimiliki oleh negeri-negeri di Malaysia. Urusan tersebut adalah di bawah kelolaan Bahagian Zakat, Majlis Agama Islam mengikut pentadbiran negeri masing-masing. Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), Jabatan Audit Negara dan Jabatan Wakaf, Zakat dan Haji (JAWHAR) turut

bermuzakarah bagi memastikan zakat benar-benar dapat memainkan peranannya sebagai peneraju transformasi dan inovasi dalam pembangunan ummah di Malaysia.

Huraian tafsir dan *istinbāt* hukum Imām Syāfi’ī melalui karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī* banyak menekankan tentang kewajipan zakat yang jelas boleh difahami daripada makna zahir ayat. Cakupan perbahasan beliau berkaitan zakat amat luas merangkumi semua jenis zakat. Beliau memasukkan kisah ketegasan Khalifah Abū Bakr dalam usaha memerangi golongan murtad dan golongan ingkar membayar zakat perlu dicontohi oleh para pimpinan hari ini.

Secara umumnya kesedaran amalan berzakat dalam kalangan masyarakat adalah tinggi. Salah satu daripada usaha menyedarkannya adalah melalui usaha-usaha mempromosikan zakat kepada masyarakat melalui corong-corong radio dan televisyen. Walaupun kesedaran tentang kewajipan ini tinggi, namun usaha melaksanakan pembayaran zakat adalah bergantung kepada kesungguhan dan keimanan yang ada pada seseorang. Analisis menunjukkan bahawa bidang zakat adalah merupakan bidang yang paling banyak tidak mengikut garis panduan penetapan hukum hakam mazhab Syafie atau hukum hakam yang langsung tidak berasaskan kepada mana-mana mazhab. Beberapa negeri mula keluar daripada kotak pemikiran mazhab Syafie lantaran keterikatan kepada mazhab Syafie sahaja tidak banyak menyelesaikan masalah berkaitan zakat.

Isu bayaran zakat fitrah menggantikan beras telah lama dipraktikkan dalam masyarakat Islam Malaysia. Dr. Juanda Jaya mendakwa Perlis adalah negeri yang mula-mula melaksanakan bayaran zakat menggantikan wang bertaklidkan kepada mazhab Hanafi

sekaligus menunjukkan Perlis lebih terkehadapan daripada negeri-negeri lain dalam tindakan memudahkan masyarakat Islam menunaikan amalan zakat. Pembayaran zakat perlulah ditunaikan mengikut negeri masing-masing dan ini bersalahan jika dilihat apa yang berlaku di negeri Perlis yang melantik wakil-wakil tertentu untuk membuat kutipan zakat lalu menyerahkannya kepada pihak bertanggungjawab di Perlis, sesudah itu wakil tersebut akan diganjar dengan bayaran upah sebagai amil terhadap kutipan yang telah dilakukan.

Proses pembayaran zakat pula mengalami proses tranformasi, kemodenan pesat dalam pembangunan Negara Malaysia turut memberi kesan terhadap metode pembayaran zakat yang boleh ditunaikan di medan maya melalui sms, internet banking, kad debit, kad kredit dan lain-lain. Kajian Khadijah Muda dan rakan-rakan membuktikan pembayaran zakat atas talian ini berada pada tahap paling popular dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia berbanding bayaran manual dan ini sekaligus dapat melonjakkan jumlah pengumpulan zakat di Majlis Agama Islam di negeri-negeri (MAIN). Analisis ini menunjukkan bahawa kemajuan negara Malaysia memberi kesan terhadap kaedah pelaksanaan amalan zakat, seiring dengan kemajuan dan kepantasan zaman, masyarakat amat berhajat kepada kaedah-kaedah ini. Namun, ia sedikit sebanyak tidak dapat memenuhi norma-norma zakat yang dinyatakan dalam mazhab Syafie seperti galakan amil untuk mendoakan si pembayar tidak dapat dilakukan secara langsung, malah Tan Sri Dato' Sri Harussani Hj Zakaria, Mufti Kerajaan Negeri Perak menyatakan kebimbangan beliau suatu masa nanti masyarakat mungkin tidak mengenali dan mengetahui kewujudan amil sebagai pemungut zakat sekiranya sistem maya ini dilaksanakan sepenuhnya di Malaysia.

Analisis berkaitan amalan zakat fitrah ini jelas menunjukkan bahawa berlaku transformasi amalan seperti membayar zakat menggantikan beras merujuk kepada mazhab Hanafi. Selain kemaslahatan masyarakat Islam yang lebih memerlukan duit berbanding beras serta mudah untuk diselenggarakan, amalan ini turut sebatu dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia dan tidak wujud lagi pembayaran zakat fitrah menggunakan beras. Begitu juga dengan zakat-zakat harta yang lain, kesemuanya menggunakan ringgit sebagai mekanisme terbaik untuk membayar zakat.

Manakala amalan zakat pendapatan tidak wujud asasnya dalam mana-mana mazhab yang empat. Ia adalah merupakan pandangan Syeikh Yūsuf Qaradāwī. Pandangan ini telah diterima pakai di semua negeri kecuali di negeri Perak. Masyarakat Islam menyambut baik amalan zakat pendapatan ini, kebanyakan potongan zakat pendapatan dilakukan secara terus melalui potongan gaji dan metode pembayaran sebegini telah berjaya melonjakkan jumlah kutipan zakat, berkemungkinan juga cara ini adalah mekanisma paling mudah untuk menunaikan zakat. Namun begitu Perak masih lagi tidak mewajibkan bayaran zakat pendapatan kerana menurut Mufti Kerajaan Negeri Perak, proses pendaliran yang diambil untuk mengharuskan kutipan zakat pendapatan ini tidak begitu jelas.

Penerimaan masyarakat Islam Malaysia dalam isu zakat pendapatan menunjukkan wujudnya keterbukaan minda masyarakat dalam melaksanakan hukum hakam baru yang *diistinbāt* oleh para ulama. Negeri Perak adalah satu-satunya negeri yang tidak meletakkan ketetapan wajib membayar zakat pendapatan, namun menurut Tn. Hj. Haidi bin Sulaiman, Penolong pengarah Bahagian Zakat, Jabatan Agama Islam

Perak, lebih daripada 50% umat Islam di negeri Perak membayar zakat pendapatan. Senario ini amat positif ditambah pula dengan peningkatan taraf hidup

masyarakat Islam Malaysia yang semakin baik serta sumber pendapatan yang semakin stabil untuk melaksanakannya. Walaupun zakat pendapatan ini tiada asasnya dalam rujukan mana-mana mazhab, namun zakat ini memaparkan peningkatan pungutan paling tinggi dalam jenis-jenis senarai pungutan zakat di Malaysia.

Selain perbincangan mengenai rukun-rukun wakaf, perbincangan berkaitan lapan golongan *mustahiqqūn* yang berhak menerima zakat juga terkandung dalam perbincangan *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, kelapan-lapan golongan ini disebutkan dengan jelas melalui hadith Nabi SAW. Atas asas peranan zakat membina dan membantu memenuhi keperluan masyarakat, kini peranan zakat telah diperluaskan lagi. Ini dinyatakan oleh Tn Hj. Haidi Sulaiman bahawa zakat di semua negeri mula diperluaskan peranannya bertindak memenuhi kemaslahatan ummah seperti menyumbang wang zakat untuk mangsa-mangsa banjir, membantu mereka yang ditimpa mala petaka seperti rumah dilanda ribut, membina rumah bagi mereka yang tidak berkemampuan dan lain-lain lagi. Selain daripada itu, pembinaan bangunan untuk tujuan sewaan banyak membantu mengembangkan zakat yang telah dilaburkan.

Penerimaan zakat pendapatan dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia menunjukkan bidang zakat akan terus berkembang dan memerlukan kajian khusus dari masa kesemasa. Bidang amalan zakat, metode pembayaran zakat dan ruang lingkup peranan zakat semakin luas membuktikan zakat benar-benar dapat membantu menyelesaikan masalah umat Islam serta menyuburkan pembangunan insan dan lahiriah. Zakat pendapatan adalah merupakan satu bentuk transformasi zakat yang timbul semata-mata atas dasar kemaslahatan ummah yang mengalami kemajuan dan kemodenan zaman kini.

4.3 Analisis Tafsiran Dan *Istinbāt* Hukum Dalam Isu Wakaf Dan Pengamalannya Dalam Masyarakat Islam Malaysia

Wakaf di sisi Imām Syāfi’ī adalah pemberian yang tidak boleh ditarik balik dan tidak boleh menjadi pemilikan bagi mana-mana pihak. Pemberian tersebut perlu dikekalkan dan hasilnya digunakan untuk tujuan kebajikan dengan mengharapkan keredhaan Allah SWT sebagai malamat utama. Imām Syāfi’ī merakamkan beberapa potongan ayat sebagai galakan umat Islam berwakaf. lebih daripada lima ayat yang menunjukkan galakan berwakaf. Tafsiran surah *al-Muzzammil* 73:20, surah *al-Baqarah* 2:267, surah *al-Ālī- ‘Imrān* 3:92 dan surah *al-Baqarah* 2:177, Imām Syāfi’ī menegaskan bahawa harta yang paling baik dan paling disayangi adalah aset yang paling utama untuk diwakafkan, dengan kata lain wakaf berperanan sebagai alat pengukur tingkatan taqwa seseorang kepada Allah SWT.

Amalan wakaf merupakan amalan tradisi masyarakat Islam Malaysia sejak dahulu. Kelahiran masjid-masjid wakaf dan sekolah-sekolah Agama Rakyat melalui wakaf adalah bukti jelas menunjukkan budaya amalan wakaf telah lama hidup subur dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia. Wakaf menjadi salah satu daripada sumber dan aset untuk memajukan negara, membangunkan ummah serta memakmurkan bangsa.

Terdahulu banyak ruang dan peluang wakaf mampu dilakukan oleh orang kaya yang memiliki harta atau tanah sebagai aset wakaf. Hari ini bidang amalan wakaf makin berkembang dengan aplikasi wakaf yang lebih relevan dan bersifat semasa. Pembaharuan ini bersifat praktikal dengan produk-produk baru wakaf kontemporari sebagai tambahan kepada bentuk-bentuk wakaf tradisional yang sedia ada. Kini, selain

amalan mewakafkan tanah dan harta, jenis amalan wakaf telah berkembang hasil daripada kajian pakar-pakar syariah, maka wujudlah peluang untuk berwakaf melalui amalan wakaf tunai, amalan wakaf saham dan amalan wakaf *istibdāl*. Jenis-jenis wakaf ini mampu dilaksanakan oleh kebanyakan umat Islam, malah sesiapa sahaja boleh melakukan amal wakaf dalam jumlah amaun yang kecil.

Amalan-amalan wakaf selain daripada wakaf tradisional tidak bersumberkan pandangan mana-mana mazhab, ia merupakan ijtihad para ulama kontemporari demi memastikan wakaf dapat mencapai matlamat dan objektif untuk pembangunan dan kemaslahatan ummah. Bentuk dan jenis amalan wakaf yang baru ini sekaligus menafikan bahawa amalan wakaf hanya boleh dilakukan oleh orang yang berharta. Bagi S.S. Dr Zulkifly Muda, perkara-perkara baru yang tidak pernah dibincangkan asasnya dalam mazhab Syafie tidak dinamakan ijtihad, tetapi ia dinamakan dengan *takhrīj* hukum iaitu mengeluarkan fatwa berasaskan kepada asas-asas kaedah *istinbāt* hukum yang terdapat dalam mazhab Syafie.

Amalan wakaf berkelompok atau amalan wakaf *musytarak* adalah bentuk amalan wakaf yang paling popular dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia di mana amalan ini boleh dilakukan mengikut kadar kemampuan seseorang. Syarikat Johor Corporation pula mempromosikan wakaf serendah RM10.00 menyediakan peluang dan galakan yang luas kepada masyarakat Islam Malaysia untuk meningkatkan amalan wakaf. Kini amalan wakaf boleh dilakukan dengan mudah melalui caruman potongan gaji setiap bulan dan pewakaf boleh mewakafkan sejumlah mana yang diinginkan.

Pembangunan dan kemodenan negara Malaysia menuntut wakaf terus berperanan membangunkan masyarakat. Kemunculan wakaf *istibdāl* yang merujuk kepada selain mazhab Syafie dilihat lebih menyuburkan aset-aset wakaf. Tn Hj. Zamri menjelaskan bahawa kebanyakan negeri-negeri di Malaysia mula membuka perbincangan wakaf dengan lebih terbuka dan menerima amalan wakaf *istibdāl*. Menaik taraf masjid, merobohkan masjid yang uzur dan daif serta membina masjid baru yang lebih besar dan selesa adalah selari dengan falsafah murni para pewakaf untuk amal jariah yang berterusan.

Dr Zulkifly Muda menambah amalan wakaf *istibdāl* yang diamalkan dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia adalah bertaklidkan kepada mazhab Hanafi, mazhab Hanbali dan aliran Ibn Taymiyyah. Wakaf ini diharuskan atas kemaslahatan dan keperluan masyarakat Islam walaupun amat bertentangan dengan prinsip wakaf dalam mazhab Syafie yang mempunyai pendirian tegas bahawa tanah wakaf jenis am dan khas tidak boleh dijual beli. Ini bermakna semua jenis harta wakaf tidak boleh diambil oleh mana-mana pihak termasuk pihak kerajaan untuk apa juga pembangunan. Konsep ini berpandukan kepada prinsip wakaf yang menjadi pegangan dalam mazhab Syafie bahawa harta wakaf tidak boleh dijual beli, dihibah dan diwarisi (لا يباع أصلها ولا يتهب ولا يورث).

Mazhab Hanafi dan Hanbali mengambil pendekatan yang agak longgar dan terbuka dalam mengharuskan pelaksanaan *istibdāl* berbanding mazhab Syafie dan Maliki. Mazhab Hanafi mengharuskan *istibdāl* dalam semua keadaan selagi mana ia mempunyai kepentingan untuk kemaslahatan ramai. Rujukan kepada mazhab Hanafi dan Hanbali dalam amalan wakaf *istibdāl* ternyata lebih relevan untuk dipraktikkan

kerana ia membuka jalan untuk menjawab permasalahan yang timbul dalam negara membangun seperti Malaysia.

Analisis berkaitan wakaf menunjukkan banyak berlaku transformasi hukum hakam wakaf diluar daripada kerangka pemikiran tafsiran Imām Syāfi'ī. Ia banyak menyelesaikan masalah pengurusan masalah wakaf yang timbul, kelihatan lebih mudah dan memberi ruang kepada orang ramai melaksanakan amalan wakaf. Pengurusan harta wakaf juga menjadi lebih sistematik berasaskan rujukan selain mazhab Syafie tidak lain dan tidak bukan, demi memastikan harta-harta wakaf ini terus subur serta dapat menabur manfaatnya kepada pewakaf dan seluruh umat Islam. Tuan Hj. Zamri Hashim berkata, berada dalam ruang lingkup mazhab Syafie dalam sesetengah hal wakaf tidak dapat menyelesaikan masalah. Dapatan yang sama penulis perolehi daripada S.S Tuan Hj Zamri Hashim, Ustazah Hjh Razidah Adam, Dr Lokman Abdullah dan lain-lain lagi.

Walaupun amalan wakaf dilihat tidak selari dengan tafsiran Imām Syāfi'ī dari sudut bentuk, cara pelaksanaan wakaf, jenis wakaf dan lain-lain, namun spirit dan objektif wakaf masih berjaya dikekalkan semata-mata mencari keredhaan Allah SWT. Amalan wakaf berkembang seiring dengan kemajuan negara yang menyediakan ruang dan kemudahan lebih baik untuk manfaat ummah keseluruhannya.

4.4 Faktor-Faktor Yang Menyumbang Kepada Bentuk Amalan Keagamaan Umat Islam Di Malaysia

Perubahan zaman yang amat pantas menyaksikan pelbagai perubahan dan keperluannya yang tersendiri. Suatu ketika dahulu kitab-kitab klasik menyediakan pelbagai jawapan terhadap permasalahan yang dihadapi, namun perubahan masa dan keadaan sentiasa

menghasilkan peristiwa dan masalah baru yang tidak pernah muncul pada zaman lampau. Syeikh Yūsuf al-Qarḍāwī berkata : “peristiwa hukum di masa lalu kadang kala menunjukkan petanda umum suatu perubahan, namun ijtihad yang telah dihasilkan oleh para ulama terdahulu belum tentu dapat disesuaikan dengan tuntutan zaman hari ini, oleh itu keabadian ijtihad akan terus berfungsi selagi mana perubahan mengejut dan mendesak dalam kehidupan sosial terus berlaku.”⁶⁴⁰

Kedudukan Islam di Malaysia terus terjamin utuh dan kukuh apabila agama Islam diletakkan sebagai Agama Persekutuan. Pelaksanaan amalan berpandukan hukum hakam mazhab Syafie pula amat membantu masyarakat untuk mengamalkan Islam dalam kehidupan. Namun demikian, perubahan corak kehidupan sesebuah masyarakat dari sudut aspek pemikiran, adat resam, keilmuan, kemajuan teknologi dan sebagainya mengubah tradisi amalan keagamaan menurut kemaslahatan masyarakat Islam semasa. Perkara-perkara ini banyak dipengaruhi oleh mentaliti, nilai intelektual dan persekitaran hidup sesebuah masyarakat termasuklah geografi, iklim, demografi, keperluan dan sebagainya. Justeru, pertapakan kukuh mazhab Syafie di Malaysia mula dicabar kedudukannya implikasi daripada keperluan semasa yang mendesak kepada penyelesaian masalah yang baru timbul. Perbahasan berkaitan amalan keagamaan masyarakat Islam Malaysia pada bab 3 menunjukkan terdapatnya hukum hakam selain mazhab Syafie telah menjadi amalan masyarakat Islam Malaysia. Pengurusan kehidupan dalam amalan beragama turut menggalang cabaran besar bagi memastikan

⁶⁴⁰ Yūsuf al-Qarḍāwī, *Fiqh al-Zakāt* (Kaherah : Maktabah Wahbah, 2003), 10.

perubahan ini tidak mengganggu gugat amalan keagamaan sedia ada. Perubahan demi perubahan berlaku menyebabkan timbulnya kesukaran untuk mengadaptasi tradisi amalan turun menurun yang hanya berasaskan kepada mazhab Syafie.

Secara umum Dato' Sri Haji Abd. Rahman bin Haji Osman, Tuan Hj. Nor Azamir bin Hj. Alias dan Tuan Haji Mohd Hafiz bin Ab Aziz berpandangan amalan masyarakat Islam di Malaysia seratus peratus didominasi oleh mazhab Syafie. Bagi penulis, isu-isu perbincangan dalam bidang solat menepati pandangan tersebut, sebaliknya dalam bidang zakat dan wakaf wujud perpindahan dan percampuran mazhab ternyata tidak semuanya merujuk kepada mazhab Syafie. Isu-Isu perbincangan yang dibahaskan menunjukkan bahawa terdapat sedikit perbezaan tafsiran dan amalan masyarakat dalam amalan ibadah khusus seperti solat, manakala perbezaan agak ketara wujud pada bidang zakat dan wakaf.

Menurut Anisah Ab Ghani dan rakan-rakan, tradisi pengamalan agama yang bertunjangkan kepada mazhab Syafi'i, pendedahan masyarakat ilmunan dan awam kepada kepelbagaian mazhab atau perbandingan mazhab, perkembangan moden dan tuntutan semasa sedikit sebanyak menuntut kepada pertimbangan sewajarnya dalam percampuran mazhab ini. Kajian ini sekaligus membuktikan penerimaan masyarakat Islam Malaysia terhadap amalan yang bukan berasaskan mazhab Syafie.

Kuasa pentadbiran agama yang berbeza antara negeri-negeri menyumbang kepada berlakunya perbezaan amalan antara negeri-negeri di Malaysia. Sebagai contoh, pentadbiran agama Negeri Sembilan masih mengekalkan adat pepatih dalam amalan-amalan yang tidak bertentangan dengan Islam, manakala negeri Perlis pula mengambil

pendekatan tanpa berprinsipkan kepada mana-mana mazhab dalam pentadbiran agamanya. Hal ini dijelaskan dalam Perlembagaan Persekutuan dan Agama pada perkara 3 (2) menjelaskan :

“di dalam tiap-tiap negeri selain negeri-negeri yang tidak mempunyai raja, kedudukan raja sebagai Ketua Agama Islam di negerinya mengikut cara dan setakat yang diakui dan ditetapkan oleh Perlembagaan Negeri itu, dan, tertakluk kepada Perlembagaan itu, segala hak, keistimewaan, prerogatif dan kuasa yang dinikmati olehnya sebagai Ketua agama Islam, tidaklah tersentuh dan tercacat.”⁶⁴¹

Selain daripada itu, pihak yang berautoriti seperti institusi Jabatan Mufti turut merasai keperluan melakukan melaksanakan *istinbāt* terhadap satu-satu hukum yang timbul. Institusi ini sering diujani dengan pelbagai persolan yang mengikat masyarakat daripada meneruskan amalan-amalan berbentuk kebaikan. Contoh yang amat jelas boleh dilihat daripada ketetapan status amalan wakaf yang tidak boleh berubah sama sekali dalam mazhab Syafie, kendatipun fizikal masjid yang semakin uzur atau tanah-tanah wakaf yang sukar untuk dibangunkan kerana masalah-masalah tertentu. Tujuan asal wakaf telah terhenti kerana tidak dapat memanjangkan manfaat harta tersebut. Keadaan ini mendesak penyelesaian hukum yang lebih fleksible daripada pihak bertanggungjawab seperti Jabatan Mufti bagi mencari jalan dan ruang untuk masyarakat meneruskan amalan wakaf ini.

Sementara itu pertelagahan antara sebahagian daripada para intelektual Islam adalah faktor yang mengelirukan masyarakat untuk beramal. Situasi ini mempamerkan tiada nokhtah pertemuan dan kesatuan fikrah antara mereka. Pertelagahan

⁶⁴¹ Nazri Muslim, Peranan Institusi Raja-Raja Melayu Menurut Perlembagaan Dalam Memelihara Kedudukan Islam Dari Perspektif Pendidikan Sejarah, Seminar Pendidikan Sejarah Dan Geografi, Universiti Malaysia Sabah pada 29 – 30 Ogos 2013.

berkemungkinan berpunca daripada latar belakang pendidikan yang berbeza, contoh paling ketara yang dapat dilihat adalah isu berkaitan tuduhan bid'ah satu pihak terhadap satu pihak yang lain berterusan sejak munculnya sejarah 'golongan tua' dan 'golongan muda' dalam sejarah negara Malaysia. Walaupun isu ini pernah dibincang dan diperdebatkan secara terbuka, namun seperti tiada jalan penyelesaian. Masing-masing memiliki pendirian dan hujjah serta dalil kukuh yang paling baik untuk menegakkan kebenaran satu-satu isu .

Era globalisasi jelas menunjukkan pergerakan urusan-urusan kehidupan semakin pantas, peranan internet dan jalur-jalur lebar memudahkan banyak masalah-masalah kehidupan dapat diselesaikan dengan cepat, tepat dan pantas. Kehidupan ini turut mendesak masyarakat mencari jalan pintas bagi memastikan perkara-perkara berkaitan dengan amalan keagamaan dapat ditunaikan dengan secepat mungkin. Keadaan ini memperlihatkan sebahagian masyarakat lebih gemar melakukan pembayaran zakat fitrah atau zakat-zakat lain dengan khidmat pesanan SMS atau melalui perkhidmatan kad kredit atau kad debit. Bagi masyarakat, kaedah ini lebih mudah sekaligus dapat menyegerakan tuntutan Allah SWT serta secara tidak langsung dapat menghindarkan masyarakat daripada kesulitan dan kesukaran membayar zakat. Ini menunjukkan bahawa kemodenan di sekeliling amat membantu mempercepatkan masyarakat untuk beramal.

Senario yang tidak dapat dielakkan juga ialah bentuk-bentuk pengajian yang berlangsung di peringkat komuniti dimana tuan-tuan guru memainkan peranan penting dalam usaha menyampaikan ajaran agama yang mulia ini. Tadahan-tadahan ilmu serta pengajaran yang disampaikan oleh tuan-tuan guru ini amat mengesani dan menjadi

pegangan dalam kehidupan masyarakat. Sesi pengajian yang dilaksanakan oleh tuan-tuan guru yang berkelayakan dan berautoriti amat membantu dan mendorong masyarakat ke arah pengamalan Islam yang sebenar, namun apabila sesi pengajian ini dilakukan oleh latarbelakang tuan guru yang tiada autoriti akan wujud pelbagai masalah hukum hakam yang boleh mengelirukan masyarakat. Jabatan Agama Islam Negeri-Negeri mula mengambil pendekatan serius dengan mewajibkan semua pengajaran agama di surau dan masjid boleh dilakukan hanya kepada tuan-tuan guru atau tenaga pengajar yang hanya memiliki sijil pentauliahan agama mengikut negeri-negeri tertentu.

Dunia di hujung jari dengan perolehan maklumat yang pantas di media-media sosial turut menyumbang kepada berlakunya perbezaan ini. Sebahagian daripada masyarakat Islam melakukan carian pantas di laman-laman sosial apabila timbulnya satu-satu persoalan hukum tanpa menyedari laman-laman tersebut adalah laman yang tidak mempunyai autoriti untuk menjawab permasalahan agama yang timbul. Lebih malang lagi apabila masyarakat secara tidak sengaja merujuk kepada laman-laman yang berfikiran liberal dan laman-laman yang memusuhi Islam, paparan dan penyelesaian terhadap permasalahan agama disusun dengan baik seolah-olah itulah cara penyelesaian sebenar yang dianjurkan oleh Islam. Walhal laman tersebut adalah laman yang disediakan oleh musuh-musuh Islam khusus untuk merosakkan kemurnian agama Islam itu sendiri. Masyarakat perlu peka dan prihatin dengan situasi ini kerana kadang kala permasalahan agama memerlukan penerangan, perbincangan dan penjelasan daripada tokoh-tokoh agama yang berautoriti. Tidak berlaku perbincangan dan penerangan yang telus melalui laman-laman sosial, malah kadang kala menambah kekeliruan dan kebingungan masyarakat alam isu-isu tertentu.

Menurut Tuan Hj. Norazamir, Timbalan Mufti Kerajaan Negeri Sembilan, melihat kepada kelemahan umat terdahulu dalam amal ibadah, ulama-ulama ketika itu didapati mengambil langkah pro aktif untuk memprogramkan ibadah-ibadah tertentu bertujuan untuk merapatkan hubungan hamba dengan pencipta Allah SWT. Sebagai contoh, kurangnya berzikir dalam kalangan masyarakat Islam pada waktu itu telah mendorong para ulama memprogramkan zikir setiap kali selepas selesainya solat, program selawat antara rakaat-rakaat tarawih pula bertujuan untuk mendidik masyarakat agar memperbanyakkan selawat, manakala sebagai memenuhi saranan Nabi Muhammad SAW agar menghidupkan malam Jumaat mendorong ulama terdahulu memprogramkan malam tersebut dengan bacaan *Surah Yāsīn* hinggalah pengamalan tersebut menjadi tradisi dan budaya yang sangat sehati dalam kehidupan keagamaan masyarakat Islam Malaysia.

Amalan ini banyak dilihat terutamanya dalam hal ehwal ibadah khusus yang banyak merujuk kepada pengalaman dan bagaimana ulama-ulama terdahulu menyusun teliti cara-cara mereka beribadah, namun ini bukanlah satu-satunya *manhaj* untuk bertemu dengan Allah SWT. Fakta ini ada kebenarannya kerana masyarakat Islam Malaysia juga terkesan dengan zaman taklid yang pernah melanda umat Islam serta cenderung untuk mengikut apa yang dilakukan oleh tuan guru atau tok syeikh di lokasi-lokasi tertentu.

Perbincangan berkaitan bentuk amalan keagamaan amat berkait rapat dengan sejarah sesuatu bangsa. Tiada hujjah yang boleh menolak bahawa kemunculan mazhab Syafie telah lama bertapak kukuh di Asia Tenggara khususnya di Tanah Melayu sejak abad ke-

7 lagi. Aktiviti perniagaan secara langsung oleh pedagang-pedagang Asia Barat serta tuntutan kewajipan berdakwah adalah faktor penting terbentuknya amalan masyarakat Islam Malaysia berasaskan mazhab Syafie. Sokongan dan peranan raja-raja Melayu turut memperlihatkan pelaksanaan undang-undang syariah bermazhab Syafie diamalkan pada Hukum Kanun Melaka dan Batu Bersurat Terengganu.

Kedatangan Islam ke Tanah Melayu yang didominasi oleh pendakwah bermazhab Syafie memberi impak yang sangat besar dalam tradisi amalan keagamaan masyarakat Islam Malaysia. Amalan bersandarkan mazhab ini telah berjaya diletakkan sebagai sebuah sistem aturan hidup dalam kalangan masyarakat Islam berbangsa Melayu dan ia di warisi secara turun temurun. Tradisi ini melahirkan sikap *ta'assub* di kalangan sebahagian masyarakat Islam, ramai yang berbangga menjadi penganut mazhab Syafie namun dalam masa yang sama mereka kurang arif dengan hal ehwal mazhab Syafie sendiri .

Kukuhnya pertapakan mazhab Syafie di Malaysia disokong oleh beberapa faktor yang telah dikenalpasti menjadi pemangkin kepada praktikaliti amalan keagamaan masyarakat Islam Malaysia berteraskan mazhab Syafie. Perlembagaan Malaysia perkara 3(1) dapat memastikan agama Islam berteraskan mazhab Syafie dapat diamalkan dengan konsisten hingga kini. Perundangan ini dikukuhkan lagi dengan kewujudan Institusi fatwa dan penguatkuasaan undang-undang yang mengutamakan pandangan mazhab Syafie dalam sebarang permasalahan yang timbul. Sementara itu, pengajaran menurut mazhab Syafie dalam kurikulum Pendidikan Islam, Kementerian Pendidikan Malaysia amat membantu mengukuhkan pengamalan mazhab ini dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia.

Penyebaran Islam ke Tanah Melayu menurut pegangan mazhab Syafie merupakan mazhab perintis seterusnya bertapak kukuh sebagai mazhab rujukan utama di Malaysia. Pengaruh mazhab Syafie dalam kehidupan masyarakat Islam Malaysia dapat dilihat daripada penggunaan sumber-sumber kitab *fiqh* mazhab Syafie. Pada zaman Kerajaan Melayu Melaka, karya-karya fiqh Syafie digunakan sebagai rujukan dalam masalah hukum hakam fekah, di antaranya ialah kitab *Talkhiṣ al-Minhāj* oleh al-Nawawī, kitab *al-Muhadzẓab* oleh Abū Ishāq al-Shirazī dan juga karya-karya Ibn Hajar al-Haythāmī. Karya-karya ini dikarang oleh tokoh-tokoh mutakhir ulama bermazhab Syafie. Secara tradisinya mazhab Syafie telah diterima oleh masyarakat Islam Malaysia sebagai pegangan, malah ia menjadi tradisi turun temurun yang amat sinonim dengan kehidupan bermazhab Syafie. Situasi ini menyebabkan wujudnya ketidakselesaian apabila terdapat unsur-unsur pengaruh mazhab lain yang cuba dibawa masuk seperti gerakan islah atau reformisme dalam sejarah Melayu Islam di Malaysia.⁶⁴²

Pentafsiran ayat hukum atau pentafsiran *naṣ* syarak di Malaysia boleh ditinjau daripada beberapa aspek seperti latar belakang keagamaan asal, multi ras, iklim, cuaca, kemajuan teknologi serta latar belakang kecenderungan ulamak. Berasaskan kepada faktor-faktor inilah ulama-ulama di Malaysia cuba merealisasikan *naṣ* syarak dengan

⁶⁴² Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara Dan Perkembangannya Hingga Ke Abad-19*, (Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), 20.

merujuk kepada suasana dan setempat yang wujud di Malaysia.⁶⁴³ Faktor nilai semasa dan setempat serta perubahan dinamika kemajuan umat Islam telah mengubah alih pandangan masyarakat Islam Malaysia terhadap sesetengah pengamalan keagamaan selain mazhab Syafie. Selain daripada itu, fatwa-fatwa daripada pihak yang mempunyai autoriti seperti jabatan mufti turut mewartakan fatwa berkaitan pengamalan sesuatu perkara yang asalnya tidak berasaskan kepada mazhab Syafie.⁶⁴⁴

Di Malaysia, penguatkuasaan dan pentadbiran hal ehwal keagamaan berkaitan umat Islam amat perlu kepada penyeragaman. Tuan Hj. Zamri Hashim, Timbalan Mufti Kerajaan Negeri Perak berpandangan, mazhab Syafie yang telah sedia wujud dalam enakmen negeri-negeri di Malaysia amat sesuai dalam sebuah negara kecil seperti Malaysia. Pengiktirafan empat mazhab dalam Malaysia menyukarkan kawalan dan pentadbiran khususnya apabila memerlukan kepada penghakiman mahkamah mengikut kepelbagaian mazhab. Namun begitu, akhir-akhir ini keterbukaan terhadap pandangan dan hukum hakam mazhab selain mazhab Syafie mula diambilkira. Desakan demi desakan agar institusi fatwa melakukan pengkajian semula terhadap ketetapan hukum hakam yang boleh dilaksanakan oleh masyarakat seperti perbincangan isu wakaf.

Sejarah adalah faktor dan penyebab utama yang membawa kepada seluruh nusantara Melayu khususnya Malaysia menganut mazhab Syafie. Berikut adalah

⁶⁴³ *Ibid.*, 65.

⁶⁴⁴ Rujuk nota kaki

beberapa dapatan yang dapat disimpulkan oleh penulis kesan perubahan amalan masyarakat Islam Malaysia atas faktor pembangunan dan kemajuan yang berlaku :

- i. Kemajuan dan kemodenan Negara Malaysia memaksa ambil hukum bukan mazhab Syafie agar Islam lebih nampak lebih fleksible untuk diamalkan.
- ii. Amalan turun temurun yang telah sebatikan dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia.
- iii. Amalan mazhab Syafie yang mula dipertikaikan oleh kumpulan-kumpulan tertentu hingga sanggup mengkafirkan orang lain semata-mata kerana membaca qunūt dalam solat subuh.
- iv. Capaian internet yang memudahkan masyarakat mengakses hukum hakam di laman-laman web yang tiada autoriti.
- v. Peranan kumpulan-kumpulan anti Islam menyebarkan fahaman mereka, memburuk-burukkan institusi fatwa dan lain-lain.
- vi. Kurangnya perkakas fiqh *wāqī'i* di kalangan penuntut-penuntut lepasan timur tengah seperti Mekah dan Madinah, tidak mampu *takayyuf* dengan realiti fiqh di Malaysia.
- vii. Konflik sebenar bukan persaingan antara keempat-empat mazhab, tetapi kekukuhan mazhab Syafie dicabar oleh golongan *al-lā mazhabiyyah*.

Institusi fatwa turut menyumbang kepada bentuk amalan keagamaan umat Islam Malaysia. Kewujudan struktur dan organisasi fatwa mula wujud seiring dengan penubuhan dan penetapan undang-undang Islam di negeri-negeri Melayu. Secara umumnya, mazhab Syafie telah diletakkan sebagai mazhab rujukan di jabatan-jabatan mufti hampir di semua negeri di Malaysia. Ini menguatkan keutuhan pegangan masyarakat Islam terhadap mazhab Syafie itu sendiri.

Proses penetapan fatwa menurut mazhab Syafie boleh dilihat pada kajian Mohd Nor Hashri (2003), menurut beliau, prosedur pengeluaran fatwa negeri Kelantan di bawah seksyen 36, jemaah ulama kebiasaannya diminta mengikut *qawl* muktamad mazhab Syafie. Manakala hukum perkahwinan di Malaysia kecuali Perlis, secara rasmi telah

menjadikan mazhab Syafie sebagai anutan. Untuk memperkuat kedudukan mazhab Syafie di beberapa negeri di Malaysia, suatu ketetapan telah dibuat di mana orang-orang yang tidak bermazhab Syafie dilarang untuk duduk dalam Majlis Agama Islam Negeri sebagaimana yang tercermin dalam seksyen 5(6) Majlis Agama Islam Negeri Johor. Majlis bertugas antara lain ialah bertanggung jawab menyampaikan fatwa kepada masyarakat umum. Kenyataan di atas menggambarkan kedudukan mazhab Syafie yang diberi keutamaan sebagai asas rujukan hukum-hakam dan proses pengeluaran fatwa negeri-negeri di Malaysia. Keutamaam mazhab Syafie sebagai rujukan asas bukan sahaja diwartakan di negeri Kelantan dan Johor malah ia diwartakan juga di negeri-negeri lain seperti di negeri Perak yang boleh dilihat pada Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Perak) 2004, seksyen 43 (1) seperti berikut :

*“Dalam mengeluarkan apa-apa fatwa di bawah seksyen 37, atau memperakukan sesuatu pendapat di bawah seksyen 42, Jawatankuasa Fatwa hendaklah pada lazimnya mengikut qaul muktamad (pendapat-pendapat yang diterima) Mazhab Syafie”.*⁶⁴⁵

Fatwa yang dikeluarkan oleh jabatan mufti mestilah mendapat perkenan daripada raja-raja atau sultan melalui majlis raja-raja. Ia diwartakan melalui prosedur yang tersusun sekaligus tidak boleh dipertikaikan lagi kerana ia merupakan hukum syarak yang muktamad. Keautoritian fatwa serta kewajipan mematuhi fatwa yang diwartakan ini amat mempengaruhi amalan keagamaan masyarakat Islam di Malaysia. Menurut Zamri Hashim (2011), fatwa-fatwa yang telah diwartakan di Negeri Perak akan mengikat

⁶⁴⁵ Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Perak) 2004, 57.

setiap orang tanpa mengambil kira sama ada ia penduduk negeri ini ataupun tidak. Sebarang pelanggaran terhadap pematuhan fatwa-fatwa ini akan mengundang kepada tindakan penguatkuasaan dan hukuman, bahkan setiap orang Islam yang berada di negeri ini wajib mematuhi dan berpegang dengannya. Ini termaktub dalam Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Perak) 2004 :

38.(1) Apabila ia disiarkan dalam warta, sesuatu fatwa hendaklah mengikat tiap-tiap orang Islam yang berada di dalam Negeri Perak Darul Ridzuan sebagai ajaran agamanya dan hendaklah menjadi kewajipannya di sisi agama untuk mematuhi dan berpegang dengan fatwa itu, melainkan jika ia dibenarkan oleh Hukum Syara' untuk tidak mengikut fatwa itu dalam perkara-perkara amalan, kepercayaan atau pendapat peribadi.⁶⁴⁶

Penulisan di atas jelas menunjukkan bahawa peranan institusi fatwa yang cenderung kepada pandangan mazhab Syafie kebanyakannya telah diwartakan sebagai Enakmen Pentadbiran Agama Negeri hampir kesemua negeri di Malaysia kecuali Perlis. Kenyataan ini secara tidak langsung menzahirkan kecenderungan masyarakat Melayu Islam di Malaysia terhadap amalan-amalan keagamaan menurut pegangan mazhab Syafie.

Latar belakang Pendidikan Islam, Kementerian Pendidikan Malaysia turut menyumbang kepada bentuk amalan keagamaan umat Islam Malaysia. Pendidikan Islam mulai masuk dalam Sistem Pendidikan Kebangsaan apabila diluluskan Akta Pelajaran 1961 dan pada tahun 1964 Pendidikan Islam menjadi mata pelajaran wajib ke atas murid-murid yang beragama Islam. Mazhab Syafie melalui sistem mata pelajaran fekah memainkan

⁶⁴⁶ Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Perak), 2004, Seksyen 38 (1).

peranan penting dalam sistem pendidikan tradisional Islam di Malaysia sama ada dalam sistem pengajian pondok, masjid, surau ataupun di sekolah-sekolah agama. Penulisan buku teks, bahan-bahan pengajaran serta penyampaian isi kandungan pembelajaran dalam bidang ini didominasi oleh ajaran dan pegangan mazhab Syafie.

Asas-asas keilmuan menurut ajaran mazhab Syafie yang diajar di pondok, surau, masjid, sekolah dan institusi pelbagai peringkat amat popular dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia. Sikap berpegang kepada mazhab Syafie dalam proses penyampaian ilmu menjadi natijah kepada pengukuhan dan pengembangan mazhab ini. Sebahagian daripada kitab-kitab bermazhab Syafie masih lagi digunakan sebagai buku teks dalam pengajian fekah di Malaysia sehingga kini terutamanya dalam pengajian halaqah di pondok, surau, masjid dan sekolah-sekolah agama serta pengajian halaqah di kalangan masyarakat awam mahupun institusi kehakiman.

Selain bidang pembelajaran akidah, bidang '*Ulum Syari'ah*' merupakan salah satu cabang utama dalam Pendidikan Islam. Sejak peringkat awal lagi, Pendidikan Islam banyak memberi penekanan terhadap bidang pembelajaran '*Ulum Syari'ah*'. Bagi penulis, bidang ini dilihat amat penting kerana ia menghasilkan natijah amalan keagamaan pada diri seseorang pelajar terutama dalam perlakuan amal ibadah seharian.

Elemen-elemen pegangan mazhab Syafie dalam kurikulum ini jelas boleh dirujuk dalam kandungan kurikulum Pendidikan Islam dalam sistem pendidikan Kementerian Pendidikan Malaysia yang menjadikan mazhab Syafie sebagai asas dan pegangan rujukan. Pekeliling Iktisas Agama Islam bil. 1/1983 telah mengeluarkan arahan kepada semua guru besar, pengetua-pengetua di sekolah-sekolah bantuan kerajaan dan guru-

guru Pendidikan Islam agar menyampaikan sukatan ilmu-ilmu Pendidikan Islam menurut pandangan aliran mazhab Syafie, petikan pekeliling tersebut adalah seperti berikut :

“Sebagaimana yang tuan sedia maklum ajaran agama Islam berasaskan pandangan aliran mazhab Syafie menjadi pegangan rasmi kerajaan Malaysia dan kerajaan-kerajaan negeri serta masyarakat Islam”.

“Oleh kerana terdapat sebilangan guru-guru agama yang mendapat pelajaran tinggi dari universiti-universiti luar negara dan sebahagian daripada universiti-universiti itu terletak di negara yang menganut ajaran agama Islam mengikut aliran mazhab yang lain daripada mazhab al-Syafie, kemungkinan guru-guru itu menyampaikan pelajaran agama mengikut aliran mazhab yang dipelajarinya”.

“Hal ini jika dibiarkan berlaku di peringkat sekolah dan menengah boleh menyebabkan keadaan kucar kacir mengenai Pendidikan Agama Islam di sekolah-sekolah dan boleh menimbulkan fitnah serta perbalahan di antara pihak sekolah dengan masyarakat”.

“Oleh itu, guru mata Pelajaran Agama Islam diwajibkan menyampaikan Pelajaran Agama Islam mengikut sukatan pelajaran yang telah diluluskan serta buku-buku teks yang disenaraikan dengan berpandukan kepada pandangan aliran mazhab Syafie”.

“Selain daripada itu, sekiranya timbul masalah-masalah dan soalan, maka jawapannya hendaklah dihuraikan mengikut pandangan aliran mazhab itu juga”.⁶⁴⁷

Mazhab Syafie didapati bertapak kukuh dan menjadi rujukan penting dalam sistem pendidikan Malaysia sejak Islam mula sampai ke Tanah Melayu. Pelbagai bentuk institusi pengajian didapati meletakkan mazhab Syafie sebagai asas dalam merangka kurikulum Pendidikan Islam. Arahan kepada semua pengetua, guru-guru agama dan pihak berkaitan melalui Pekeliling Iktisas Agama Islam bil. 1/1983 secara jelas menunjukkan anak-anak kecil semasa di bangku sekolah lagi telah dibiasakan dengan hukum hakam amalan beragama menurut mazhab Syafie. Situasi ini memperlihatkan

⁶⁴⁷ Pekeliling Iktisas Agama Islam bil. 1/1983.

kedudukan mazhab Syafie terus hidup subur setelah diperkukuhkan lagi kedudukannya melalui sistem kurikulum pendidikan Islam di Malaysia.

Penulisan lalu menunjukkan bahawa status amalan keagamaan masyarakat Islam Malaysia amat dipengaruhi oleh prinsip dan pegangan menurut mazhab Syafie. Ia telah lama berakar umbi semenjak kedatangan Islam ke Tanah Melayu. Mazhab Syafie diiktiraf sebagai mazhab teras dan rujukan utama dalam setiap permasalahan yang timbul. Faktor-faktor seperti perletakan mazhab Syafie sebagai mazhab rasmi Negara, kurikulum Pendidikan Islam yang bertunjangkan mazhab Syafie, institusi fatwa yang mengeluarkan hukum hakam menurut pegangan mazhab ini secara langsung membantu mengukuhkan pertapakan mazhab ini di Malaysia. Penerimaan mudah ini ditambah pula dengan tradisi sosio budaya Melayu yang sememangnya sinonim dengan sosio budaya Islam, sementara sosio budaya Islam yang dibawa oleh umat Melayu Malaysia adalah berteraskan kepada ajaran mazhab Syafie.

Transformasi hukum hakam dikawal selia oleh institusi fatwa di Jabatan Mufti negeri-negeri bagi mengelakkan sebarang penyelewengan dalam amalan keagamaan masyarakat Islam. Transformasi ini berlaku atas faktor-faktor tertentu setelah mendapati keterikatan kepada mazhab Syafie tidak dapat menyelesaikan masalah kehidupan umat Islam. Perletakan asas terhadap isu-isu bidang amalan dalam perbincangan lalu secara umumnya adalah berasaskan kepada amalan mazhab Syafie. Situasi ini diakui oleh para tokoh-tokoh agamawan dan akademik yang temubual, namun dalam keadaan tertentu amalan ini sedikit sebanyak berubah mengikut kecenderungan selain mazhab Syafie.

4.5 Latar Belakang Pendidikan Dan Sosio Budaya Kehidupan Imām Syāfi’ī

Mempengaruhi Bentuk Tafsiran Imām Syāfi’ī

Latar belakang sosio budaya kehidupan Imam Syafi’i banyak mempengaruhi dan membentuk dirinya menjadi seorang tokoh *mufasssir* luar biasa. Menjalani kehidupan dalam keadaan yatim nyata menyerlahkan peranan utama seorang ibu di sebalik kecemerlangan Imām Syāfi’ī. Fāṭimah, bonda kepada Imām Syāfi’ī seorang ibu tunggal yang menjalani kehidupan dalam keadaan kesulitan dan kemiskinan, namun beliau amat prihatin dan mengambil pendidikan al-Quran dan ilmu-ilmu berkaitan. *Hāfiẓ* al-Quran seawal usia 7 tahun banyak mematangkan diri Imām Syāfi’ī erti kehidupan sebagai penuntut ilmu. Kecintaan Imām Syāfi’ī untuk mempelajari al-Quran pada usia muda menjamin dirinya untuk terus membaca, mengambil berat dan meneliti isi kandungan al-Quran apabila telah dewasa. Bondanya Fāṭimah bijak memilih dan meletakkan ilmu-ilmu al-Quran sebagai prioriti utama dalam pendidikan awal Imām Syāfi’ī. Walaupun Makkah ketika itu dibanjiri dengan kemunculan para ulama dalam pelbagai bidang ilmu, namun bondanya memilih untuk memberi pendidikan awal dengan melengkapkan ilmu-ilmu al-Quran terlebih dahulu berbanding ilmu fekah. Imām Abū ‘Ālī Isma’īl bin Qasṭanṭīn, dan Imām Abū Sufyān bin ‘Uyaynah adalah perguruan awal Imām Syāfi’ī berkaitan ilmu-ilmu al-Quran, *qirāat* dan tafsir semasa di Makkah. Faṭimah amat meyakini bahawa pendidikan al-Quran di awal usia mampu melonjakkan diri Imām Syāfi’ī untuk terus menguasai kesinambungan pelbagai bidang ilmu yang lain.

Suatu keistimewaan Imām Syāfi’ī yang tiada pada *mufasssir* lain ialah sengaja meluaskan pergaulan dengan kabilah Arab khususnya kabilah Arab Banī Huza’īl. Menjalani kehidupan sukar jauh di pedalaman pada usia remaja amat jarang berlaku dalam masyarakat kita hari ini. Keberadaan beliau di sana tidak cukup dengan niat

hanya ingin mempelajari bahasa Arab, bahkan beliau turut menghafal kesemua *bait-bait* syair sehingga dapat menguasai bahasa Arab tulen dengan baik. Kepakaran ini dijadikan rujukan dan hujjah untuk memperkukuhkan kefahaman terhadap dalil-dalil *naqlī*. *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* jelas mempamerkan fakta-fakta dari sudut bahasa yang dikemukakan termasuklah syair, struktur ayat, tatabahasa serta percakapan-percakapan yang biasa dinukilkan oleh masyarakat Arab. Gandingan penguasaan bahasa, ketajaman akal dalam memahami tafsiran, kepetahan berhujjah serta penguasaan ilmu hadith telah mencetuskan pemahaman Imām Syāfi'ī yang mendalam dan bernas terhadap pentafsiran ayat-ayat hukum.

Kemunculan pelbagai aliran fiqh pada zaman Imām Syāfi'ī yang mendorong kepada berkembangnya ilmu fekah. Penghujahan *naṣ* al-Quran dan hadith dari mazhab yang berlainan dengan metodologi yang berbeza, pastinya tidak akan menghasilkan natijah yang tidak sama sekaligus menyebabkan berlaku perbezaan pemahaman dalam tafsiran ayat al-Quran. Kehidupan dan suasana sosial perkembangan ilmu fekah yang melingkari kehidupan Imām Syāfi'ī ini juga adalah faktor dorongan kuat untuk beliau mencari kebenaran berpandukan ilmu tafsir itu sendiri. Imām Syāfi'ī tekun mendalami ilmu tafsir sehingga mampu meletakkan beberapa kaedah sebagai garis panduan penting *mufassir* hari ini.

Perguruan Imām Syāfi'ī dengan Imām Mālik, pengembaraan ilmiah serta penguasaan beliau yang mengagumkan terhadap kandungan kitab *al-Muwatṭā'* juga mempengaruhi bidang pentafsiran ayat hukum. Konsep Imām Mālik yang kuat berpegang kepada *al-athār* turut menjadi pegangan Imām Syāfi'ī dalam mentafsirkan ayat hukum. Beliau juga di dapati mengambil beberapa pendekatan yang hampir sama

dengan Imām Mālik seperti menjadikan pendapat sahabat dan tabi'in sebagai salah satu daripada sumber pentafsiran ayat hukum. Malah, konsep *ẓāhir al-naṣ* yang diamalkan oleh Imām Syāfi'ī dalam pentafsiran ayat hukum juga menampakkan kecenderungan amalan yang digunakan oleh Imām Mālik. Kronologi pengembaraan Imām Syāfi'ī dari Kota Makkah ke Kota Madinah, ke Iraq dan Mesir mempengaruhi bentuk-bentuk tafsiran ayat hukum, ini dibuktikan melalui pernyataan fatwa-fatwa beliau yang dikenali sebagai *qawl qadīm* semasa di Iraq dan *qawl jadīd* semasa berada di Mesir. Tidak mustahil Malaysia juga akan mengalami perubahan hukum dalam sesuatu masalah dengan perubahan kemajuan yang semakin moden.

يتغير الأحكام بتغير الأماكن و الأزمان

Terjemahan : “berubah hukum itu dengan berubahnya tempat dan masa”

Imām Syāfi'ī bijak merencanakan pembudayaan ilmu dalam kehidupan beliau. Tidak cukup dengan kepakaran bahasa Arab yang dimiliki, beliau juga adalah seorang ahli hadith yang turut menerima gelaran '*nāṣir al-sunnah*' (penolong sunnah). Kecintaan yang amat sangat kepada ilmu hadith menyebabkan beliau berjaya meletakkan kedudukan hadith *āḥād* sebagai sumber pentafsiran bersandarkan hujjah-hujjah yang konkrit. Ramai daripada kalangan ulama *mutakhirīn* bersetuju dengan pandangan ini. Dalam bidang pentafsiran, Imām Syāfi'ī juga berjaya memartabatkan kedudukan sunnah sebagai sumber hukum kedua selepas *al-Qur'ān al-Karīm*.

4.6 Keutamaan Dan Ketinggian Nilai Tafsiran Imām Syāfi'ī Sebagai Sumber Rujukan

Pentafsiran Imām Syāfi'ī bertunjangkan prinsip-prinsip *manhaj tafsīr bi al-ma'thūr* secara tidak langsung mempamerkan ketinggian nilai tafsiran Imām Syāfi'ī. Selain al-

Quran dan hadith sebagai sumber rujukan yang autentik, pengkajian terhadap lima sumber yang lain iaitu sumber ijmak, qiyas, para sahabat, para imam dan tabiin serta rujukan bahasa Arab menjadi elemen penting sebagai sandaran untuk menyokong pentafsiran beliau. Tujuh sumber ini telah membentuk sebuah lakaran pentafsiran yang menggabungkan tafsir dengan *athār* dan tafsir dengan akal untuk membentuk satu gagasan pentafsiran yang mantap. Gabungan *athār* dan akal penting untuk menghasilkan tafsiran ayat hukum yang lengkap dan bersifat komprehensif untuk dipraktikkan dalam sesebuah masyarakat. Para penggiat tafsir sewajarnya mempelajari metode tafsiran ini dengan menjadikan karya *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* sebagai rujukan.

Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī mengumpulkan hampir kesemua bahan-bahan tafsiran yang paling dekat dengan perjalanan hidup Imām Syāfi'ī. Tafsir generasi *mufasssirūn* yang muncul selepas zaman Imām Syāfi'ī dipengaruhi oleh pemikiran dan pandangan individu, Aḥmad Muṣṭafā al-Farrān, penyusun *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī* berkata karya ini sedikitpun tidak memaparkan kisah-kisah *isrā'iliyyāt* dan ini meletakkan tafsiran Imām Syāfi'ī sebagai sebuah khazanah bidang tafsir yang tinggi nilainya, valid dan berautoriti dalam setiap penghujahan.

Ketinggian nilai tafsiran Imām Syāfi'ī yang paling ketara dan menjadi saksi hingga ke hari ini ialah pengamalan hukum hakam mazhab Syafie yang masih jelas menjadi pilihan dan rujukan di kebanyakan negara-negara Asia Tenggara khususnya Malaysia. Tafsiran ini adalah keperluan yang pasti dalam usaha merungkai permasalahan masyarakat Malaysia yang cenderung mengamalkan mazhab Syafie. Negara-negara yang masih cenderung mengamalkan mazhab Syafie amat perlu kepada

pemahaman tafsiran Imām Syāfi'ī kerana tafsiranlah yang memandu seseorang *mujtahid* meletakkan satu-satu hukum bagi masalah yang baru timbul dengan tepat.

Nilaian ketinggian tafsiran Imām Syāfi'ī terbukti dengan beberapa siri penyusunan, penyalinan, penterjemahan dan cetakan naskah yang berulang kali, di antaranya ialah karya *Tafsīr Āyat al-Aḥkām* oleh Imām Baiḥaqī, penyusunan karya *Tafsir al-Imām al-Syāfi'ī* oleh Majdī bin Maṣṣūr bin Sayyid al-Syūrā serta penghasilan karya terkini yang menjadi subjek kajian utama penulis dalam penyelidikan ini, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*. Pentafsiran ini adalah khazanah yang masih *valid* untuk dijadikan rujukan dan perlu dipelihara tatkala usianya menjangkau lebih daripada 1200 tahun.

Penghargaan dan pengiktirafan terhadap ketinggian nilai tafsiran Imām Syāfi'ī turut dirakamkan oleh al-Imām Fakhr al-Rāzī yang bersetuju dengan metode pentafsiran yang diperkenalkan oleh Imām Syāfi'ī, beliau seterusnya menulis satu bab khusus bertajuk *al-Imām al-Syāfi'ī wa Madhhabuhu fī al-Tafsīr fī Kitābayhi al-Umm wa al-Aḥkām*. Beliau turut melakukan tafsiran menurut metode yang dilakarkan oleh Imām Syāfi'ī.

4.5 Kesimpulan

Analisis tafsiran Imām Syāfi'ī dengan amalan keagamaan masyarakat Malaysia amat penting untuk dikaji dan dianalisa khususnya dalam masyarakat Islam Malaysia yang menganut mazhab Syafie. Peningkatan intelektual dan akademik dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia menunjukkan sudah tiba masanya masyarakat mengambil

tahu elemen-elemen dan metode tafsiran beliau, ini penting bagi menangkis dan menolak tafsiran menyeleweng yang wujud seperti cendawan tumbuh di laman-laman maya.

Kajian ini pastinya mampu membuka minda masyarakat untuk terus menghayati dan berpegang dengan hukum hakam mazhab Syafie di samping pengamalan beberapa hukum mazhab lain kerana sebab-sebab tertentu. Kesedaran masyarakat perlu ditekankan dalam pelaksanaan hukum hakam ini sekaligus perlu mengelakkan diri daripada memilih dan hanya mengambil hukum hakam mengikut cita rasa paling mudah untuk diamalkan dalam kehidupan beragama masyarakat Islam Malaysia.

Metode tafsiran yang digariskan *bi al-ma'thūr*, rujukan kepada pemahaman bahasa dan kesusasteraan Arab amat penting dalam konteks masyarakat hari ini kerana munculnya puak-puak yang berfikir liberal yang mentafsirkan ayat al-Quran berdasarkan kepada makna tekstual ayat semata-mata. Garis panduan yang telah dilakar oleh Imām Syāfi'ī mampu mengawal tafsiran sesat dan menyeleweng dalam masyarakat.

BAB 5 : KESIMPULAN DAN PENUTUP

5.0 Pengenalan

Bab 5 dalam kajian ini merupakan kesimpulan dan rumusan terhadap keseluruhan perbahasan dan analisis yang telah dilakukan. Dapatan-dapatan tersebut disusun dan diolah mengikut pernyataan objektif kajian. Hasil kajian diteliti dan dibincangkan untuk memperlihatkan sejauh mana tafsiran Imām Syāfi'ī diterima, dirujuk dan diguna pakai dalam amalan keagamaan masyarakat Islam Malaysia.

Bab-bab dalam penulisan ini telah disusun dan mempunyai kesinambungan dan timbal balik antara satu sama lain. Kajian ini bermula dengan catatan sejarah kemajuan bidang tafsir dan perkembangan metodologi tafsir al-Quran pada zaman Imām Syāfi'ī. Suasana persekitaran Imām Syāfi'ī amat membantu proses kematangan ilmu dan kehidupan yang pada era keemasan dan kemuncak keilmuan yang tinggi pada zaman ketamadunan Bani Abbasiyah. Projek membangunkan ilmu dengan sokongan padu pihak kerajaan tambah menggalakkan Imām Syāfi'ī dan para ulama pada zaman tersebut berjihad habis-habisan menggali dan menyuburkan pelbagai bidang ilmu.

Perjalanan hidup beliau sengaja digarap dalam penulisan ini bagi menzahirkan kesinambungan personaliti dan kronologi perjalanan hidup yang membuahkan seorang tokoh agung seperti Imām Syāfi'ī. Olahan latar belakang kehidupan Imām Syāfi'ī,

Susur galur sejarah hidup, suasana intelektual yang melingkungi beliau serta ekspedisi pendidikan yang direдах oleh Imām Syāfi'ī amat penting untuk menentukan tahap kematangan, keilmuan, sikap dan cara pola berfikir tekal berpandukan al-Quran dan sunnah sebagai pegangan.

Status yatim dan kemiskinan hidup secara adatnya akan membentuk personaliti seseorang menjadi seorang yang cekal, gigih dan berazam tinggi, ini terbukti dalam sejarah kehidupan tokoh-tokoh ulama terdahulu termasuklah Imām Syāfi'ī sendiri. Riwayat-riwayat yang tercatat seperti menulis ilmu di tapak tangan, di atas daun-daun dan batang kayu sudah cukup untuk menunjukkan kegigihan dan kecintaan beliau terhadap ilmu pengetahuan. Ekspedisi pencarian ilmu dari satu negara ke satu negara tanpa kemudahan seperti yang ada pada hari ini ke Madinah, Yaman, Iraq, Mesir dan lain-lain juga menunjukkan azam gergasi seorang anak yatim yang berjaya melonjak dan membina diri menjadi seorang ulama yang hebat di mata dunia.

Umum memaklumi sumber-sumber rujukan Imām Syāfi'ī dalam pentafsiran beliau merujuk kepada pendalilan autentik iaitu al-Quran dan sunnah. Penyelidikan terhadap sumber-sumber tafsiran dan metodologi pentafsiran Imām Syāfi'ī beliau telah dilakukan pada bab 2 seterusnya mendalami sumber-sumber yang diguna pakai ketika beliau mentafsirkan al-Quran.

Pemfokusan kajian adalah tertumpu kepada aplikasi sumber-sumber, metode dan kaedah tafsiran dapat dilihat pada bab 3 yang membahaskan tafsiran isu-isu terpilih bidang solat, zakat dan wakaf. Menelusuri tafsiran ayat hukum Imām Syāfi'ī secara mendalam, didapati pentafsiran beliau tidak sunyi daripada hujjah-hujjah al-Quran dan

hadith yang menyokong dapatan satu-satu hukum, pengetahuan beliau amat luas mengenai selok belok al-Quran, bijak menghubungkan kaitkan satu ayat dengan ayat-ayat yang lain, mahir memahami bahasa Arab yang tersurat dan tersirat serta sentiasa tawaduk dalam memutuskan hukum.

Dapatan kajian menunjukkan bahawa pentafsiran Imām Syāfi’ī berlandaskan asas-asas konkrit dan jitu yang sinonim dengan *tafsīr bi al-ma’thūr*. Tafsiran-tafsiran ayat hukum yang menggabungkan elemen wahyu dan akal serta ditambah dengan memahami tafsiran yang bersesuaian dengan makna bahasa Arab menghasilkan wajah-wajah tafsiran yang mantap. Tafsiran beliau diperkukuhkan lagi dengan ketelitian dan sikap cermat khususnya dalam mentafsirkan ayat-ayat hukum. Keadaan ini dapat dilihat daripada hukum hakam ibadat dan amalan-amalan yang dilakukan oleh pengikut-pengikut mazhab Syafie

5.1 Kesimpulan Dan Saranan

Bersesuaian dengan kecenderungan masyarakat Islam Malaysia yang mengamalkan hukum hakam mazhab Syafie, tafsiran dan *istinbāt* hukum Imām Syāfi’ī memberi implikasi yang baik dan boleh diguna pakai diguna pakai dan disesuaikan dengan tafsiran semasa. Kesesuaian ini diungkapkan oleh S.S. Tuan Hj. Zamri Hashim, Timbalan Mufti Perak :

“Saya amat yakin Imām Syāfi’ī mempunyai kaedah pentafsiran yang sangat rapat dengan kaedah *istinbāt* hukum, apabila Imām Syāfi’ī mengulas satu-satu ayat hukum, beliau akan melihat kepada *dilālah al-naṣ* dan *fahm al-ma’nā*, rangkuman kedua-dua perkara ini dengan

kepakaran bahasa Arab yang dimiliki Imām Syāfi’ī melahirkan keputusan hukum hakam yang sangat tepat”.⁶⁴⁸

Sebahagian besar daripada tokoh-tokoh yang ditemubual kecuali tokoh dari negeri Perlis berpandangan pengamalan harian masyarakat Islam Malaysia khususnya dalam bidang ibadah secara umumnya adalah merujuk kepada mazhab Syafie sebagai keutamaan. Keperluan kepada fatwa selain mazhab Syafie akan diambil kira jika wujud keperluan dan masalah masyarakat mengikut keadaan dan situasi semasa.

Keterikatan masyarakat Islam Malaysia dengan pengamalan mazhab Syafie bukan hanya sekadar *ubūdiyyah* dan ketaatan kepada Allah SWT semata-mata, tetapi ia telah menjadi ikatan tradisi, budaya, adat dan warisan turun temurun masyarakat. Ini bermakna amalan berpegangan kepada mazhab Syafie telah sebatikan dengan cara hidup masyarakat Islam Malaysia. Pengamalan menurut mazhab ini tidak asing lagi dalam kehidupan masyarakat Malaysia hingga wujud kelompok yang melenting apabila melihat amalan mazhab lain meresap masuk dalam kehidupan masyarakat setempat walaupun kadangkala mereka sendiri kurang arif dalam memahami hukum hakam mazhab Syafie.

Transformasi kehidupan yang semakin global dan terbuka luas mengocak kedudukan dan kestabilan mazhab Syafie dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia. Situasi ini ditambah lagi dengan arus kemodenan dan pembangunan pesat Negara

⁶⁴⁸ *Ṣāḥib Samāḥah*, Tuan Hj. Zamri Hashim (Timbalan Mufti Kerajaan Negeri Perak, Pejabat Mufti Negeri Perak Darul Ridzuan), dalam temubual dengan penulis, 1 Julai 2014.

Malaysia menuju wawasan 2020 yang kadang kala mencabar kedudukan mazhab Syafie sebagai mazhab rujukan. Prinsip-prinsip tafsiran Imām Syāfi'ī yang membawa kepada hasilan sebuah pakej hukum hakam yang lengkap perlu dipertahankan, namun pelaksanaannya berubah sedikit demi sedikit dalam konteks sosio-budaya dan keperluan masyarakat Malaysia yang sedang pesat membangun. Perubahan ini berlaku ekoran daripada berubahnya nilai-nilai kemajuan dan kemodenan hidup masyarakat Islam yang memaksa kepada perlunya transformasi mentafsirkan semula *naṣ-naṣ* tertentu demi menjaga maslahat kehidupan masyarakat Islam.

Peralihan masa, perubahan kemajuan dan kemodenan hidup masyarakat Malaysia hari ini telah mendorong pihak-pihak berwajib untuk berfikir di luar kerangka mazhab Syafie dalam perkara-perkara tertentu setelah mendapati keterikatan kepada mazhab Syafie tidak dapat merungkai permasalahan yang timbul, dalam sesetengah keadaan kecenderungan hukum hakam daripada mazhab lain terpaksa diambil untuk memenuhi masalah masyarakat semasa.

Berdasarkan kepada kajian yang telah dijalankan dan sesuai dengan objektif yang ingin diperolehi melalui kajian ini, maka penulis dapat membuat beberapa kesimpulan dan saranan penulis.

Kepakaran Imām Syafi'ī dalam bidang pentafsiran dibentuk oleh latar belakang keilmuan dan sosio budaya beliau yang dibentuk oleh ibunya Faṭimah. Usaha-usaha didikan al-Quran sehingga hafiz pada usia 9 tahun, menghantar Imām Syafi'ī mempelajari bahasa Arab, berguru mempelajari al-Quran adalah proses mematangkan beliau dalam ilmu-ilmu al-Quran. Meneruskan pengembaraan ilmu dari satu negeri ke

satu negeri juga amat membantu beliau menekuni bidang pentafsiran dengan lebih mendalam, seterusnya berjaya meletakkan hukum hakam yang jitu dan mantap. Kelahiran tokoh ulama seperti Imām Syafi’ī tidak berlaku secara tiba-tiba, pembinaan tokoh ini dilakukan sebaik mungkin oleh ibu tanpa didikan ayah, seharusnya generasi hari ini mencontohi proses didikan bonda Imām Syafi’ī.

Amalan keagamaan berteraskan mazhab Syafie tetap utuh dan kukuh dalam kehidupan masyarakat Islam Malaysia walaupun terdapat unsur-unsur pengaruh ideologi lain yang cuba disebarkan seperti aliran pemikiran syiah pada abad ke-9 hingga abad ke-12, aliran pemikiran islah atau reformisme *al-lā madzhabiyyah*, agenda kristianisasi dan tekanan penjajah, namun ideologi-ideologi ini tidak mendapat sambutan dek kekentalan iman masyarakat Melayu yang memilih untuk bersama dengan mazhab Syafie.

Pengaruh-pengaruh melenyapkan kefahaman terhadap hukum hakam mazhab Syafie dan terhadap ajaran agama Islam sendiri tidak pernah berhenti dan ia terus didalangi oleh pihak-pihak tertentu seperti usaha-usaha untuk mempengaruhi pemikiran masyarakat Malaysia dengan ideologi Syiah, fahaman liberal dan lain-lain. Usaha licik lagi halus ini cuba mengganggu gugat keharmonian amalan beragama di Malaysia dan ini diakui sendiri oleh Tuan Hj Zamri, mereka tidak hanya sekadar mempengaruhi, malah kumpulan ini juga sering mempertikaikan keputusan sesuatu hukum dan cuba merendah-rendah kewibawaan institusi fatwa.

Di Malaysia, pihak-pihak berwajib seperti JAKIM dan lain-lain perlu berusaha menyekat penyebaran fahaman yang bertentangan dengan *aliran ahl al-sunnah wa al-*

jamā'ah kerana ia merupakan ancaman inklusifisme terhadap akidah umat Islam. Bagi Tuan Hj. Zamri, situasi sesetengah umat Islam yang lemah keimanannya pada hari ini memerlukan mereka berpegang dengan mazhab Syafie demi menyelamatkan akidah. Pegangan terhadap mazhab ini perlu diperkasa dan diseragamkan bagi memudahkan kawalan dan pemantauan ke atas aliran-aliran songsang dan sebagainya.

Bagi memantapkan amalan dan pegangan terhadap hukum hakam mazhab Syafie, metodologi pentafsiran Imām Syafi'ī amat penting untuk difahami khususnya golongan para ilmuan untuk mendalaminya. Tafsiran menurut metodologi dan pandangan Imām Syafi'ī akan memandu para *mufasssir* dan *fuqahā'* melakukan *istinbāt* hukum dengan tepat terhadap masalah dan isu-isu hukum hakam yang baru muncul.

Masyarakat Islam Malaysia amat beruntung kerana pendedahan terhadap tafsiran dan hukum hakam mazhab Syafie berlaku sejak di bangku sekolah lagi. Kurikulum yang digubal sama ada di peringkat pra sekolah, sekolah rendah atau sekolah menengah, kesemuanya adalah berorientasikan pemikiran dan hukum hakam mazhab Syafie. Begitu juga dengan kebanyakan masjid dan surau yang turut menghidangkan pengajian kitab-kitab fiqh mazhab Syafie yang secara tidak langsung akan tambah memantapkan lagi pertapakan mazhab Syafie dalam amalan masyarakat Islam Malaysia.

Amalan taklid beragama menurut pendirian mazhab syafie sememangnya telah sinonim dengan amalan beragama masyarakat Islam di Malaysia. Unsur taklid telah dikenal pasti berlaku dalam amalan beragama tetapi masih dalam ruang lingkup yang di benarkan oleh syarak.

Lanjutan daripada itu, beberapa cadangan turut dikemukakan bagi memantapkan penguasaan fiqh seara umum dan penguasaan fiqh Syafie secara khusus. Selain daripada itu pengkaji akan turut mencadangkan beberapa tajuk kajian lanjutan mengenai pemikiran fiqh Imam Syafie yang boleh dilakukan pada masa hadapan.

Kajian ini menunjukkan bahawa masyarakat Islam Malaysia memiliki kekuatan tersendiri dalam membentuk dan menyerap elemen-elemen ibadah menjadi adat dan budaya yang sinonim dalam masyarakat Islam Malaysia. Bahkan ulama-ulama serta masyarakat terdahulu berjaya membentuk amalan keagamaan ini hingga sehati dengan kehidupan mereka.

Isu perdebatan yang berlaku dalam kalangan masyarakat islam Islam Malaysia hanyalah berkisar kepada perkara-perkara cabang yang remeh, namun wujud pihak yang gemar memperbesar-besarkan perkara tersebut hingga wujud pergeseran yang merugikan masyarakat Islam sendiri.

Para ulama, cendikiawan Islam, tokoh-tokoh akademik dan agamawan perlu lebih bersikap profesional dalam menangani perbezaan dalam perkara cabang ini. Perselisihan yang terus berlaku dalam kalangan intelektual Islam hanya akan mengelirukan masyarakat yang cetek ilmu pengetahuan agama yang akhirnya akan merasa bosan dengan pertelagahan yang tiada kesudahannya, keadaan ini boleh melemahkan semangat masyarakat Islam yang bertaklid untuk terus beramal mendekatkan diri kepada Allah SWT.

Sikap dan mentaliti buruk sebahagian pihak perlu diubah sama sekali. Bermodalkan tuduhan sesat, dan bidah dalam perkara yang tidak dipersetujui menunjukkan sikap tidak matang masyarakat dalam menangani isu tersebut. Pihak-pihak berwajib perlu dilatih dengan sikap berlapang dada serta menghormati pandangan dan *manhaj* amalan orang lain.

Perkembangan tafsir pada zaman Imām Syafi’ī amat penting untuk difahami dengan mendalam kerana zaman tersebut merupakan zaman yang paling hampir dengan zaman Rasulullah SAW dan zaman terkemudian yang hampir dengan generasi hari ini yang bersih daripada serapan unsur-unsur *isrāiliyyāt* yang merosakkan tafsiran. Sayugialah tafsiran ini menjadi rujukan dalam kehidupan beragama umat Islam Malaysia.

Perubahan dan kemajuan hidup umat Islam Malaysia menyaksikan kumpulan-kumpulan tertentu sewenang-wenangnya melakukan penyelewengan dalam pentafsiran al-Quran, lebih menyedihkan lagi berlaku pentafsiran al-Quran menurut citarasa dan selera nafsu manusia, salah satu daripada solusinya ialah dengan menjadikan tafsiran Imām Syafi’ī sebagai sumber rujukan yang asli yang masih mengekalkan sifat *turāth* dalam pentafsiran.

Sebarang kekeliruan dalam pentafsiran atau kekeiruan dalam masalah hukum hakam hendaklah dirujuk secara *musyāwarah* bersama para alim ulama. Ketetapan ini dijelaskan oleh Imam Syafi’i melalui (مختصر المزني : كتاب أدب القضاة) ketika menghuraikan tafsiran ayat *Surah al-Syūrā* 42:38 :

"ولا يشاور إذ نزل به المشكل إلا علما، بالكتاب وسنة، والآثار، وأقوال الناس، والقياس،
ولسان العرب، ولا يقبل وإن كان أعلم منه حتى يعلم كعلمه أن ذلك لازم له، من حيث
لم تختلف الرواية فيه، أو بدلالة عليه، أو أنه لا يحتمل وجها أظهر منه."⁶⁴⁹

“Ketika seorang pemimpin menghadapi masalah, jangan bermusyawarah kecuali dengan orang alim tentang al-Quran, sunnah, *athār* para ulama, qiyas dan bahasa arab, dan tidak boleh menerima saranan meskipun bersumber orang yang lebih alim darinya, sebeum dia yakin seperti keyakinan orang yang berpendapat bahawa satu kebijakan harus dilaksanakan. Sebab kebijakan tersebut tidak bertentangan dengan riwayat atau dengan dalil lain, atau tidak dapat diertikan lain.”

Keistimewaan Imām Syafi’ī dalam bidang pentafsiran mempunyai kelebihan tersendiri kerana ia mampu menjadi ilmu yang benar-benar mampu hidup di tengah-tengah masyarakat. Skop perbincangan dari pentafsiran beliau mampu disesuaikan dengan transformasi hukum sesuai dengan kemodenan dan kemajuan hidup.

Persoalan sesat dan bidah serta tanggapan-tanggapan negatif terhadap Imām Syafi’ī perlu dibersihkan dan dimurnikan. Tuduhan tersebut yang sering dikaitkan adalah persoalan wirid selepas solat, bacaan *qunūt*, lafaz niat solat dan lain-lain yang hanya akan merugikan umat Islam. Usaha-usaha ini perlu dilakukan demi mengembalikan masyarakat Islam mengamalkan ajaran Islam tulen dan ertepatan dengan syarak.

Polemik bidah membidah yang membiak subur merupakan fenomena tidak sihat dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia. Para ulama dan tokoh-tokoh akademik haruslah memainkan peranan untuk meleraikan polemik ini dan satu-satunya jalan penyelesaian ialah kembali semula kepada petunjuk al-Quran dan sunnah.

⁶⁴⁹ Al-Syafi’ī, *Tafsīr al-Imām al-Syafi’ī*, 1:496.

Kajian ini secara tidak langsung menzahirkan pentingnya kecenderungan tafsir ayat hukum menjadi sebuah ilmu *takhasūs* yang tersendiri dalam ilmu tafsir. Karya Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī adalah karya pertama yang menghimpunkan hampir seluruh rekod pentafsiran beliau yang memiliki corak pentafsiran yang tersendiri.

Mengabdikan diri kepada al-Quran, membaca dan memahami kalam Ilahi adalah merupakan nilai yang tiada taranya. Usaha-usaha memberi sumbangan dalam meninggikan pemikiran umat Islam perlu dilakukan dari masa kesemasa. Usaha-usaha sebegini ini dapat menambah literatur Islam sekaligus berupaya menghidupkan kembali karya-karya istimewa peninggalan ulama silam. Keseriusan ini akan memperlihatkan keupayaan luar biasa tokoh-tokoh *mufasssir* terdahulu mewujudkan pangkalan data tafsir yang lengkap, kemas dan rapi yang terhimpun dalam dalam siri himpunan khazanah intelektual *mufasssir* Islam.

Penulis amat yakin dan optimis kajian ini akan dapat membantu pihak-pihak tertentu khususnya pihak yang bertanggungjawab terhadap usaha mengistinbat dan meletakkan hukum yang sesuai dan tepat terutama dalam permasalahan baru yang timbul di kalangan umat Islam Malaysia.

Selain daripada al-Quran dan Hadith penyatuan masyarakat Melayu Islam atas nama mazhab Syafie adalah penting sekaligus dapat menyelamatkan umat Melayu Islam daripada berlakunya perbalahan berpunca daripada perbezaan pandangan, perbezaan ideologi, politik dan lain-lain.

Imām Syāfi'ī merupakan salah seorang daripada pendukung kepada fahaman wujudnya bidah *ḥasanah* dan bidah *ḍalālāh*, dalam hal ini beliau berkata :

قال الشافعي : البدعة بدعتان : حمودة ومذمومة، فما وافق السنة فهو محمود وما خالفها فهو مذموم (أخرجه أبو نعيم بمعناه من طريق ابراهيم بن الجنيّد عن الشافعي).⁶⁵⁰
Imām Syāfi'ī berkata : “Bidah terbahagi kepada dua bahagian iaitu yang dipuji dan dikeji. Setiap amalan bidah yang menepati sunnah (iaitu kehendak hadith-hadith Nabi saw), maka amalan bidah tersebut (dihukumkan sebagai) bidah yang dipuji. (Sementara) setiap amalan yang menyalahi sunnah, maka ia adalah dikeji.

Patuh kepada segala ajaran dan isi kandungan al-Quran dan hindarkan daripada sebarang bentuk penyelewengan dalam tafsiran al-Quran. Pesanan ini merupakan suatu bentuk surat wasiat Imām al-Syāfi'ī kepada seluruh umat Islam selepas zaman beliau, surat ini telah ditulis pada bulan Sy'aban tahun 203H :

وأنه يوصي نفسه، وجماعة من سمع وصيته، بإحلال ما أحل الله في كتابه، ثم على لسان نبيه، وتحريم ما حرم الله في الكتاب، ثم في السنة، وألا يجاوز من ذلك إلى غيره، وأن مجاوزته ترك رضا الله، وترك ما خالف الكتاب والسنة، وهما من المحدثات، والمحافظة على أداء فرائض الله في القول، والعمل، والكف عن محارمه خوفاً لله، وكثرة ذكر الوقوف بين يديه،
قال الله تعالى :

((يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا
وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا))⁶⁵¹

Terjemahan : “Imam Syafi'i berwasiat kepada dirinya sendiri dan sebahagian daripada orang-orang yang mendengar pesanannya agar menghalalkan apa yang dihalalkan Allah swt, mengharamkan apa yang

⁶⁵⁰ Mohammad Subki Abdul Rahman Al-Hafiz, Mohd Rifqi Myiddin, *Ensiklopedia Bidaah* (Selangor : PSN Publication Sdn Bhd, 2012), 122.

⁶⁵¹ Al-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al- Syāfi'ī*, 1: 466.

diharamkan Allah swt dalam al-Quran dan sunnah. Tidak menyeleweng selain Allah swt dalam ertikata penyelewengan yang meninggalkan redha Allah, meninggalkan ajaran yang bertentangan dengan al-Quran dan sunnah dan setiap ajaran yang menyimpang dari keduanya termasuk hal-hal yang baru. Sentiasalah menunaikan kewajiban kepada Allah swt dalam ucapan dan perbuatan serta tidak melakukan hal-hal yang haram kerana takut kepada Allah swt serta perbanyakkanlah zikir di hadapan Allah swt. Firman Allah swt :
Terjemahan : “(ingatlah) hari (kiamat yang padanya) tiap-tiap seorang akan mendapati apa sahaja kebaikan yang telah dikerjakannya, sedia (dibentangkan kepadanya dalam surat-surat amalnya); dan demikian juga apa sahaja kejahatan yang telah dikerjakannya. (ketika itu tiap-tiap orang yang bersalah) ingin kalau ada jarak yang jauh di antaranya dengan amalnya yang jahat itu”.

Beraksi di pentas-pentas debat tidak akan menyelesaikan perselisihan pendapat yang berlaku. Polemik bidah membidah dalam hal ibadah makin menular dan situasi ini tidak boleh dibiarkan begitu sahaja. Perdebatan hanya bertujuan menyalahkan pendapat orang lain selain kedua-dua pihak tidak mahu mengaku kalah, sedangkan perdebatan yang baik hendaklah ada kebenaran di penghujungnya.

Kestabilan dan kesesuaian pemikiran mazhab Syafie dengan amalan masyarakat Islam Malaysia memunyai kaitan yang amat signifikan dengan kekuatan yang dimiliki oleh masyarakat Islam Malaysia. Memelihara pengamalan keagamaan masyarakat menurut mazhab Syafie adalah penting untuk menjaga keharmonian bermazhab dalam konteks masyarakat Islam Malaysia.

Pentafsiran ayat hukum Imām Syāfi’ī akan membawa kepada perkembangan dan perbincangan hukum hakam selanjutnya. Ia penting bagi memastikan *istinbāt* hukum hakam fekah selari dengan pendapat dan pemikiran Imām Syāfi’ī yang mengasaskan mazhab Syafie itu sendiri.

5.2 Penutup

Sebagai rumusan, kajian ini merupakan sebahagian kecil daripada kajian berkaitan keilmuan Imām Syāfi'ī dalam bidang pentafsiran al-Quran. Imām Syāfi'ī mencipta keistimewaan tersendiri apabila latar belakang sejarah pendidikannya mencatatkan bahawa Mekah, Madinah, Yaman, Iraq dan Mesir adalah destinasi ilmu dan pengembaraan ilmiah beliau. Semua lokasi ini pernah beliau kunjungi bermedankan objektif mendalami al-Quran dan tafsir al-Quran, khususnya pemahaman dan tafsiran terhadap ayat-ayat hukum. Pemahaman Imām Syāfi'ī yang mendalam terhadap aliran-aliran pengajian tafsir ini membawa kepada penemuan pemikiran kritis dan orientasi baru yang menggabungkan pemikiran *ahl al-ḥadīth* dan *ahl al-ra'y* dalam corak tafsiran fekah Imām Syāfi'ī.

Kajian mengenai Imām Syāfi'ī dan metodologi pentafsiran beliau yang sememangnya menjadi keperluan dalam sebuah negara yang mengisytiharkan mazhab Syafie memerlukan kajian seumpama ini berterusan. Kajian berkaitan penglibatan Imām Syāfi'ī secara khusus banyak dijalankan di negara-negara Timur Tengah, namun kajian berkaitan tafsiran Imām Syāfi'ī masih terbatas di Malaysia walaupun mazhab Syafie telah lama bertapak kukuh di Nusantara Melayu sejak abad ke tujuh lagi. Wallahu'alam.

BIBLIOGRAFI

BUKU

‘Abd Allah Syāḥātah, *‘Ulūm al-Tafsīr* (2001) Dār al-Shurūq : Kaherah.

‘Abd al-Ghafūr Maḥmūd Muṣṭafā Ja’far (2007) *Tafsīr wa al-Mufasssirūn fī Thawbihi al-Jadīd*, Dār al-Salām, Kaherah.

‘Abd al-Ghanī al-Daqar (1987) *Al-Imām al-Syāfi’ī Faqīh Sunnah al-Akbar*, Dār al-Qalām, Damsyik.

‘Abd al-Ḥalīm al-Jundī (t.t) *al-Imām al-Syāfi’ī Nāṣir al-Sunnah wa Waḍ’i al-Uṣūl*, Dār al-Ma’ārif, Kaherah.

‘Abd Wahhāb Khallāf (1995) *‘Ilm al-Uṣūl al-Fiqh*, Dār al-Fikr al-‘Arabiyy, Kaherah.

‘Ajjāj al-Khaṭīb (1998) *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*, Maktabah Wahbah, Kaherah.

‘Alī Juma’at (2012) *Anda Musykil Mufti Menjawab*, terj. Haji Jainal Sakiban Al-Jauhari, Affa Trend Publications, Johor Bharu.

Abd al-Karīm bin Muḥammad al-Rāfi’ī (1997) *Fath al-‘Azīz*, Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut.

Abd Latif Muda, Rosmawati Ali @ Mat Zain (2000) *Perbahasan Kaedah-Kaedah Fiqh*, Pustaka Salam Sdn. Bhd., Kuala Lumpur.

Abdullah Abu Bakar (1998) Kedudukan Mazhab Dalam Fatwa, dalam *Mufti Dan Fatwa Di Negara-Negara Asean*, Yayasan Terengganu, Terengganu.

Abdul Hadi Muthohhar (2003) *Pengaruh Mazhab Syafi’i di Asia Tenggara*, Aneka Ilmu, Semarang.

Abdul Halim El-Muhammady (2016) *Mazhab Syafi’i Wadah Perpaduan Ummah Dan Penyeragaman Amalan Syariat Di Malaysia*, Bairuni Research Sdn. Bhd., Kuala Lumpur.

Abdul Karim Ali (2000) Faktor-Faktor Semasa Dan Setempat Di Malaysia Yang Boleh Mempengaruhi Penafsiran Naṣ Syarak Dalam Menentukan Hukum, dalam *Fiqh Malaysia Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini*, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Abdul Karim Ali (2000) Pengambilkiraan Nilai Semasa Dan Setempat Dalam Menentukan Hukum : Konsep Faktor-Faktor Semasa Dan Setem, Pendekatan Dan Batas, dalam *Fiqh Malaysia Ke Arah Pembinaan Fiqh Yang Terkini*, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Abdul Latif Muda (2010) *Sejarah Perundangan Islam Dan Mazhab Fiqh*, Pustaka Salam, Kuala Lumpur.

Abdul Rahman Haji Abdullah (1990), *Pemikiran Umat Islam di Nusantara Dan Perkembangannya Hingga Ke Abad-19*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur.

Abi ‘Abd Allāh Muḥammad bin Idrīs al-Maṭṭalibī al-Qursyī, Jam’u wa Taḥqīq Aḥmad bin Muṣṭafā al-Farrān (2006) *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’i*, Dār al-Tadmuriyyah, Riyaḍ.

Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Aḥmad al-Wāḥidi al-Naisabūrī (1985) *Asbāb al-Nuzūl*, Dār Maktabah al-Hilāl, Beirut.

Abī Muḥammad ‘Abd Raḥmān bin Abī Ḥātim al-Rāzī (t.t) *Adāb al-Syāfi’i wa Manāqibuhu*, Maktabah Turāṭh al-Islāmī, Suriyā.

Abī Zakariyyā Maḥy al-Dīn Ibn Syaraf al-Nawāwī (1996) *Minhāj al-Ṭālibīn*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut.

Abī Zakariyyā Maḥyu al-Dīn Ibn Syaraf al-Nawāwī (1986) *Majmū’ Syarah al-Muhadhdhab*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut.

Abū ‘Abd Allah Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi’i (1987) *Ikhtilāf al-Ḥadīth*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut.

Abū ‘Abd Allah Muḥammad bin Idrīs bin al-‘Abbās al-Qarsyī al-Maṭṭallabī, Jam’u Wa Ḥaqqaqahu Majdī bin Maṣṣūr bin Sayyid al-Syūrā (1995) *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’i*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut.

Abū ‘Ubaidah Maṣṣūr bin Ḥasan bin Maḥmud bin Salmān (2001) *Koreksi Total Ritual Shalat*, terj. W. Djunaedi S, Pustaka Azzam, Jakarta.

Abu Anwar M.Ag (2002) *Ulumul Quran Sebuah Pengantar*, AMZAH, Pekan Baru.

Abu Bakar Mahyuddin (2006) *Pengaruh Amalan Bertaklid Kepada Mazhab Syafie Di Kalangan Orang Melayu Di Malaysia*, Universiti Utara Malaysia, Kedah.

Abu Bakr Aḥmad bin Husāyn al-Baihaqī (1970) *Manāqib al-Syāfi’i*, Maktabah Dār al-Turāth, Kaherah.

Abū Fidā’ ‘Ismaīl “imād al-Dīn Ibn Kathīr (1986) *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Dār al-Sya’bī, Kaherah.

Abū Ḥāmid al-Ghazālī (1985) *Iḥya’ ‘Ulūm al-Dīn*, Dār al-Fikr, Beirut.

Abu Ishak Ibrāhīm ibn Mūsā (1975) *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl Syarī’ah*, Dār al-Ma’rifah, Beirut.

Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Ḥātim al-Rāzī (t.t) *Adāb Syāfi’ī wa Manāqibuhu*, Maktabah al-Turāth al-Islāmī, Syiria.

Abū Muḥammad Ṣalāḥ al-Dīn ‘Abd al-Maujūd (1996) *al-‘Ibādah wa Ijtihād al-Salaf Fīha*, Dār Ibn Rajab, Mansurah.

Abū Muḥammad Ṣalāḥ al-Dīn ‘Abd al-Maujūd (2005) *al-‘Ibādah wa Ijtihād al-Salaf fīhā*, Dār Ibn Rajab, Mansurah.

Abu Zakariyyā Maḥy Dīn bin Syarf al-Nawāwī (1996) *al-Majmu’ Syarḥ al-Muhadhdhab*, Dār al-Fikr, Beirut.

Abū Zuhrah (t.t.) *Tarīkh al-Madhāhib fī al-Siyāsah wa al-‘Aqāid wa Tarīkh al-Madzāhib al-Fiqhiyyah*, Dār al-Fikr al-‘Arabī, Kaherah.

Aḥmad bin Muṣṭafā al-Farrān (2006) *Tafsīr al-Imām al-Syāfi’ī*, Dār al-Tadmuriyyah, Riyad.

Aḥmad bin Muṣṭafā al-Farrān, *Tafsir Al-Imam Asy-Syafie* (2007) terj. Fedrian Hasmand, Fuad S.N., Ghafur S, Aya N.A., Almahira, Jakarta Timur.

Aḥmad Muḥammad ‘Assāf (1983) *al-Aḥkām al-Fiqhiyyah fī al-Madhāhib al-Islāmiyyah al-Arba’ah*, Dār Iḥya’ al-‘Ulūm, Beirut.

Akrām Yūsuf ‘Umar al-Qawāsīmī (2003) *al-Madkhal ila Madhhab al-Syāfi’ī*, Dār al-Nafāis, Jordan.

Akrām Yūsuf al-Qawāsīmī (2012) *Mausū’ah al-Imām al-Syāfi’ī : Ensiklopedia Imam Al-Syafie*, terj. Nor Hasanuddin, Faisal Saleh, Abdul Somad, Yusuf Hamdani, Al-Hidayah Publication, Kuala Lumpur.

‘Alī Jum’ah Muḥammad, Prof. Dr. (2002), *al-Ḥukm al-Syar’i ‘inda Uṣūliyyīn*, Kaherah : Dār al-Salām.

Muḥammad bin ‘Abd al-Wahab al-‘Aqīl (2004) *Manhaj al-Imām Syāfi’ī fī Ithbāt al-‘Aqīdah*, Aḍwa’ al-Salaf, Riyad.

Al-Imām ‘Abd Allah Muḥammad bin Idris al-Syāfi’ī (tt), *al-Risālah taḥqīq Aḥmad Muḥammad Syākir*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut.

Al-Imām al-Baiḥāqī (2011) *Aḥkām al-Qur’ān Jama’ahu al-Imām al-Baiḥāqī*, terj. Beni Hamzah, Sholihin, Pustaka Azzam, Jakarta.

al-Imām Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi’ī (1993) *Kitāb al-Umm*, Dār al-Wafā’, al-Manṣūrah.

Al-Imām Syamsu al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Uthmān al-Dhahabī (2001) *Siyar ‘Alām al-Nubala’*, Muassasah al-Risālah, Beirut.

Al-Sayyid Sābiq (1990) *Fikih Sunnah*, terj. Muhyidin Shaf, Victoria Agencie, Kuala Lumpur.

Anisah Ab. Ghani, Saadan Man (2006) *Nilai-Nilai Adat Dan Budaya Dalam Hukum Amal Ibadat*, dalam *Hukum Islam Dan Budaya Tempatan*, Jabatan Fiqh dan Usul, Akedemi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Badr al-Dīn Muḥammad bin ‘Abd Allah al-Zarkasyī (1988) *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut.

Badrul Fata Muhammad Ridwan (2004) *Ijtihad Menerusi al-Ray’ Analisis Pandangan al-Imām al-Syāfi’i*, Ijazah Sarjana Syariah, Jabatan Fiqh Dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Buku Teks Pendidikan Islam Tahun Dua (2014) Kementerian Pendidikan Malaysia, Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur.

Che Ku Rahayu bt. Che Ku Long (1998), *Solat Fardu Dikalangan Kakitangan Syarikat Percetakan The New Straits Time Press(Malaysia)*, Bangsar: Satu Kajian Kefahaman dan Amalannya, Kertas Projek, Fakulti Syariah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Dayangku Intan, (1991), *Pelaksanaan Sembahyang Lima Waktu : Satu Tinjauan di Pekan Kecil Meludam, Sri Aman, Bahagian Kedua, Sarawak*, Kertas Projek, Fakulti Syariah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

David Lim Chong Lim, Dr Nor Azizah Salleh, Prof. Madya Dr. Saat Md Yasin, Prof Madya Dr Mohd Kidin Shahrān, Prof. Madya Dr. Alias Mohd Yatim, Prof. Dr. Abdul Razak Habib (2006) *Kaedah Penyelidikan Dalam Pendidikan*, Open University Malaysia, Kuala Lumpur.

Duktūr Wahbah al-Zuhaylī (1998) *Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Dār al-Fikr, Damsyik.

Faḍl Ḥaṣan ‘Abbās (2007) *Muḥāḍarāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Dār al-Nafāis, Jordan.

Fahr ‘Abd al-Raḥmān bin Sulaimān al-Rumī (1413H) *Uṣūl Tafsīr wa Manāhijuhu*, Maktabah al-Taubah, Riyadh.

Farhah Zaidar Mohamed Ramli (2004) *Konsep Mukhtalaf Al-Ḥadīth Menurut Al-Syāfi’i : Tumpuan Khusus Terhadap Kitabnya Ikhtilaf Al-Ḥadīth*, Ijazah Sarjana, Jabatan Al-Quran Dan Al-Hadith, Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Firdaus Ab Rahman, Hussein ‘Azeemi Abdullah Thaidi dan Azman Ab Rahman (2013) *Analisa Ketidakselarasan Taksiran Zakat Pertanian Di Malaysia (The Analysis Of Non-Uniformity Estimation Of Agriculture Alms In Malaysia)*, Paper Proceeding of the 5th Islamic Economics System Conference (iECONS 2013), "Sustainable Development Through The Islamic Economics System", Organized By Faculty Economics And Muamalat, Universiti Sains Islam Malaysia, Berjaya Times Square Hotel, Kuala Lumpur.

Firdaus bin Sulaiman (2006) *Tafsir Ayat al-Ahkam : Kajian Perbandingan Antara Tafsir al-Jaṣṣāṣ dan Tafsir al-Qurtubī*, Ijazah Sarjana, Bahagian Pengajian Usuluddin, Jabatan Al-Quran Dan Al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Habibah Othman (1998) *Cara dan Pelaksanaan Solat Fardu di Kalangan Pesakit Islam: Satu Kajian di Pusat Rawatan Islam (PUSRAWI) Kuala Lumpur*, Kertas Projek Fakulti Syariah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 1988, 100.

Hairunnizam Wahid et al. (t.t.) Kesedaran Membayar Zakat Pendapatan di Malaysia, Kumpulan Kajian Ekonomi & Kewangan Islam Pusat Pengajian Ekonomi, Fakulti Ekonomi & Perniagaan, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor.

Hamizul Abdul Hamid (2012) *Eksklusif Zakat*, Galeri Ilmu Sdn. Bhd., Petaling Jaya.

Harun Yahya (2005) *Kekeliruan Dalam Penafsiran Al-Quran*, Perniagaan Jahabersa, Johor Bharu.

Humaedi (2006) *Metodologi Pentafsiran Ayat Hukum al-Baghawi Dalam Ma’ālim al-Tanzīl*, Ijazah Sarjana Usuluddin, Jabatan Al-Quran dan Al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Ḥusāyn al-Ḥabsyī (2005) *Kamus al-kauthar*, Victory Agencie, Kuala Lumpur.

Husnul Fatarib (t.t.) *Istidlal Dalam Fikih Dan Ushul : Kajian Terhadap Metode Legitimasi Hukum Dalam Fikih Islam*, STAIN Jurai Siwo Metro, Kota Metro Lampung.

Ibn Athīr al-Mubārak bin Muḥammad bin Muḥammad (2007) *al-Syāfi fī Syarḥ Musnad al-Syāfi*, Dār al-Kalimah, Mesir.

Ibn Qayyim al-Jauzī (1985) *Zād al-Ma’ād*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Idris Awang (2000) *Islam Dan Kebudayaan Di Malaysia Hari Ini Dan Masa Hadapan*, dalam *Hukum Islam Dan Budaya Tempatan*, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Idris Awang, Tengku Sarina Aini Tengku Kasim (2007) *Pembudayaan Mazhab Syafie Dalam Masyarakat Islam Malaysia*, dalam Jurnal Fiqh: No.4, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Ignaz Goldziher (2003) terj. M. Alaika Salamullah, Saifuddin Zuhri Qudsy, Badrul Syamsul Fata, *Mazhab Ahli Tafsir Dari Klasik Hingga Modern*, eLSAQ Press, Yogyakarta.

Imām Abū Ībrāhīm Isma’īl bin Yaḥyā bin Isma’īl al-Miṣrī al-Muzanī (t.t.) *Mukhtaṣar al-Muzanī fī Furū’ al-Syāfi’iyyah*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut.

Imam al-Baihaqi (2012) *Tafsir Ayat-Ayat Hukum Imam Syafi’i*, terj., Beni Hamzah & Sholihin, Pustaka Azzam, Jakarta.

Imām al-Qal’ajī & Imām Ṭaḥāwī (1986) *al-Sunan al-Ma’tḥūrah*, Dār al-Ma’rifah, Beirut.

Imām Muḥammad bin ‘Alī Ibn Muḥammad al-Shawkānī (2004) *Nail al-Awṭar Min Asrār Muntaqā al-Akḥbār*, Dār al-Kitāb al-‘Arabī.

Imam Syafi’i (2011) *Tafsir Ayat-Ayat Hukum Imam Syafi’i*, terj. Beni Hamzah, Sholihin, Pustaka Azzam, Jakarta.

Imām Syāfi’i, *Ar-Risalah* (2008) *Taḥqīq Dan Syarah : Syaikh Aḥmad Muḥammad Syākir*, terj. Misbah, Pustaka Azzam, Jakarta.

Ismail Hamid (1988) *Masyarakat Dan Budaya Melayu*, DBP, Kuala Lumpur.

Jalāl al-Dīn ‘Abd Raḥmān al-Ṣuyūṭī (1987) *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Dār Ibn Kathīr, Beirut.

Kamarulnizam Abdullah (2001) *Kekuatan Politik Dan Hubungan Antarabangsa Sebagai Unsur Dalam Pembangunan Negara*, Dalam *Konsep Pembangunan Ummah Dalam Islam : Perspektif Malaysia*, Penerangan Dan penyelidikan Kerajaan Negeri Johor, Pejabat Menteri Besar Johor, Kuala Lumpur.

Kasmuri Selamat (2006) “Gerakan Pembaharuan Dalam Islam Di Sumatera Barat : Suatu Kajian Perbandingan Antara Gerakan Paderi, Kaum Muda Dan Organisasi Pensyarikatan Muhammadiyyah”, Tesis Ijazah Doktor Falsafah, Jabatan Sejarah Dan Tamadun Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Mahmood Zuhdi Abdul Majid (1992) *Sejarah Pembinaan Hukum Islam*, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Mahmood Zuhdi Hj Ab. Majid (2001) *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun*, Unit Penerbitan, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Mahyuddin bin Abu Bakar (2000) *Taklid Kepada Mazhab Syafie Dalam Amalan Berkaitan Zakat Padi Menurut Undang-Undang Zakat Negeri Kedah*, Ijazah Sarjana Syariah, Jabatan Syariah Dan Undang-Undang, Bahagian Pengajian Syariah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Mahyudin bin Daud (2012) *Metodologi Pentaafsiran Ayat al-Ahkam Dalam Tafsir al-Munir* Karangan Wahbah al-Zuhayli, Ijazah Sarjana Usuluddin, Jabatan Al-Quran dan Al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Majdī bin Manşūr bin Sayyid al-Syurā (1995) *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Lubnan.

Mālik bin Anas, *al-Muwatṭa’* (1998) Taḥqīq al-Duktūr Basyār ‘Awād Ma’rūf wa Maḥmūd Khalīl, Dār al-Ḥikmah, Beirut.

Mannā’ al-Qaṭṭān (1988) *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Maktabah Wahbah, Kaherah.

Marzali Amri (2005) *Antropologi dan Pembangunan Indonesia*, Kencana, Jakarta.

Mif. Rohim (2007) *Kajian Konflik Pemikiran Imām Abū Ḥanīfah Dan Imām Syāfi’ī Tentang Metode Istiḥsān*, Ijazah Doktor Falsafah, Bahagian Pengajian Syariah, Jabatan Fiqh Dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Moenawir Chalil (1995) *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*, Bulan Bintang, Jakarta.

Mohamad Lutfi Md Latib (2013) *Mazhab Imam Asy-Syafie*, Pustaka Azhar, Johor.

Mohd Asri Yaacob (2013) *Hubungkait Antara Konsep Ihtiyati Dan Kaedah Fiqh Idha Daq al-Amr Ittissa’ Dari Perspektif Mazhab Syafie Dalam Permasalahan Ibadat*, Ijazah Sarjana, Jab Fiqh Dan Usul, API, UM.

Mohd Faez bin Mohd Shah (2013) *Metode Jawatankuasa Fatwa Negeri Johor Dalam Menangani Persoalan Semasa : Analisis Fatwa-Fatwa Negeri Johor Dari Tahun 2000 Hingga 2010*, Jabatan Fiqh Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Mohd Lutfi Md Talib (2013) *Mazhab Imam Asy-Syafie*, Pustaka Azhar, Johor Bharu.

Mohd Marbawi Taha (2006) *Pendekatan Ijtihad Dalam Fatwa Jawatankuasa fatwa Negeri Terengganu*, Ijazah Sarjana, Bahagian Pengajian Syariah, Jabatan Fiqh Dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Mohd Yusof (1998) *Kedudukan Sunnah Dalam Perundangan Islam Menurut Imām Syāfi'ī*, Ijazah sarjana Muda Syariah, Bahagian Pengajian Syariah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Mohd Yusof bin Saad (1998) *Kedudukan Al-Sunnah Dalam Perundangan Islam Menurut Imām Syāfi'ī*, Ijazah Sarjana Muda Syariah, Bahagian Pengajian Syariah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb (1998) *al-Sunnah qabl al-Tadwīn*, Maktabah Wahbah, Kaherah.

Muḥammad 'Alī al-Ṣabunī (1983) *Tafsīr al-Āyāt al-Aḥkām*, Muassasah al-Risālah, Beirut.

Muḥammad 'Ubayd al-Kubaysī (1977) *Aḥkām al-Waqf fī Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Maktabah al-Irsyād, Baghdad.

Muhammad Abu Zahrah (2010) *Pengembaraan Intelektual Dan Pemikiran Imam Syafi'i Dalam Masalah Akidah, Politik Dan Fiqih*, terj. Ibnu Muhammad El-Fandahani Crescent News, Kuala Lumpur.

Muḥammad Abū Zuhrah (1948) *al-Syāfi'ī Ḥayātuhu wa 'Aṣruhu Ārāuhū wa Fiqhuhu*, Dār al-Fikr al-'Arabī, Kaherah.

Muḥammad Abū Zuhrah (1998) *al-Syāfi'ī Ḥayātuhu wa 'Aṣruhu*, Dār al-Syurūk, Kaherah.

Muḥammad Abū Zūḥrah (2010) *Pengembaraan Intelektual Dan Pemikiran Imam Syafi'i Dalam Masalah Akidah, Politik Dan Fiqih*, terj. Ibnu Muhammad El-Fandahani, Crescent News : Kuala Lumpur.

Muḥammad Abū Zuhrah (2010) terj. Ibnu Muhammad El-Fandahani, *Pengembaraan Intelektual Dan Pemikiran Imam Syafi'i Dalam Masalah Akidah, Politik Dan Fiqih*, Crescent News, Selangor.

Muḥammad Abū Zuhrah (2011) *Biografi Gemilang Imam Syafie*, terj. H Muhammad Zuhirsyan, Jasmin Publication Sdn Bhd, Kuala Lumpur.

Muḥammad Abū Zūḥrah (t.t) *Tarīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah*, Dār al-Fikr al-'Arabī, Kaherah.

Muḥammad Abū Zuhrah (t.t.) *Tarīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-'Aqā'id wa al-Tarīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, Dār al-Fikr al-'Arabī, Kaherah.

Muḥammad al-Khātīb al-Syarbinī (1995) *Mughnī al-Muḥtaj ilā Ma'rifat Ma'ānī Alfāz al-Minhāj*, Dār al-Fikr, Beirut.

Muḥammad al-Khuḍarī Bik (1965) *Tarikh Tasyri' al-Islāmī*, Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, Mesir.

Muḥammad ‘Abd ‘Aẓīm al-Zarqānī (2001), *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Kaḥerah : Dār al-Ḥadīth.

Muḥammad bin ‘Abd Wahab al-‘Aqīl (2002) *Manhaj al-Imām Syāfi’ī fī Ithbāt al-‘Aqīdah*, terj. H. Nabhani Idris, Pustaka Imam Asy-Syafi’i, Bogor.

Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad al-Syawkānī (1985) *Nail al-Awṭār*, Maktabah al-Kulliyyāt al-Azhariyyah, Kaḥerah.

Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Uthmān al-Dhahabī () *Tadhkirah al-Huffāẓ*, Dār Iḥya’ Turāṭh al-‘Arabī, Beirut.

Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi’ī (2008) *Jimā’ al-‘Ilm dalam al-Umm*, Dār al-Wafā’, Maṣṣūrah.

Muḥammad bin Ismā’il al Yamanī al-Ṣan’ānī (1986) *Subul al-Salām*, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Beirut.

Muḥammad bin Muḥammad Abū Syahbah (2006) *Israiliyyat Dan Hadith Palsu Dalam Kitab-Kitab Tafsir*, terj. Hasnan bin Kasan, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, Kuala Lumpur.

Muḥammad bin Y’aqūb bin Muḥammad bin Ibrāhīm (1952) *Qāmūs al-Muḥīṭ*, Maktabah wa Maṭba’āt al-Bābī al-Ḥalabī, Kaḥerah.

Dr. Muḥammad al-Disūqī, (2003) *Manhaj al-Baḥṭh fī al-‘Ulūm al-Islāmiyyah*, Dār al-Tsaqāfah, Doha.

Muḥammad Ḥusāyn al-Dhahabī (2005) *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, Dār al-Ḥadīth, Kaḥerah.

Muḥammad Luṭfī al-Ṣibāgh (1988) *Buḥūth fī ‘Ulūm al-Tafsīr*, al-Maktab al-Islāmī, Beirut.

Muḥammad Nabīl Ghanāyim (1998) *Taqrib al-Turāth li al-Kitāb al-Risālāt*, Muassasah al-Aḥrām, Kaḥerah.

Muḥammad Sa’īd Ramaḍān al-Būṭī (2008) *Fiqh al-Sīrah ma’a Maujiz li al-Tarīkh al-Khilāfah al-Rāsyidīn*, Dār al-Fikr, Damsyiq.

- Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buti (2001) Dr., *Bahaya Bebas Mazhab Dalam Keagungan Syariat Islam*, terj. K.H. Abdullah ZakiyAl-Kaaf, CV Pustaka Setia, Bandung.
- Muhammad Şiddiq al-Muntsawī (2004) *Kesalahan Umum Dalam Pelaksanaan Ibadah Solat : Akhṭā' al-Muṣallīn*, terj., ibn azka Press, Indonesia.
- Muḥib al-Dīn 'Abd al-Subhān (1407H) *Manhaj al- Imām Syāfi'ī fī Tafsīr al-Āyāt al-Aḥkām*, Risālah Majister fī āl-Syarī'ah al-Islāmiyyah Far'i al-Kitāb wa al-Sunnah, Jāmi'ah Ummu al-Qurā Madinah.
- Muḥy al-Dīn Abī Zakariyyā Yaḥyā bin Syarāf al-Dīn al-Nawāwī (1990) *al-Adhkār*, Dār al-Minhāj, Beirut.
- Muṣṭafā Sa'id al-Khinn (1992) *al-Fiqh al-Manhajī 'alā Mazhab al-Imām al-Syāfi'ī*, Dār al-'Ilmī, Damsyik.
- Muṣṭfā al-Bughā (2009) *Tahzīb fī Ādillah Matan al-Ghāyah wa al-Taqrīb*, Dār al-Muṣṭafā, Dimaskus.
- Nornajwa Ghazali (2008) *Sumbangan Syeikh Abu Bakar Ashaari Dalam Bidang Tafsir : Kajian Terhadap Karya Intisari Tafsir Juzuk 'Ammā*, Tesis Ijazah Sarjana, Jabatan Al-Quran Dan Al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Osman Bakar (2001) "Pembentukan Masyarakat Maju Dan Cabarannya Terhadap Pembaharuan Hukum Islam Di Malaysia" dalam *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun*, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Prof. T. M. Hasbi Ash Shiddieqy (1972) *Sedjarah Dan Pengantar Ilmu Al Quran/Tafsir*, Bulan Bintang, Djakarta.
- Quṭb Muṣṭafā (2000) *Mu'jam Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqh*, Dār al-Fikr, Beirut.
- Quṭb Muṣṭafā (2002) 55. As'ad 'Abd Ghanī al-Sayyid al-Kafrāwī, *Istidlāl 'Inda Uṣūliyyīn*, Dār al-Salām, Kaherah.
- Rahimin Affandi Abdul Rahim (2000) *Fiqh Malaysia : Suatu Tinjauan Sejarah Dalam Fiqh Malaysia Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini*, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Ridzuan Ahmad (2006) *Pemikiran Fiqh Imām Syāfi'ī : Suatu tinjauan Tentang Pemakaiannya Dalam Kurikulum Pengajian Syariah IPTA di Malaysia*, Ijazah Doktor Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Sains Malaysia.
- Ridzuan Ahmad (2012) *Fiqh Imam Syafie*, PTS Millennia Sdn. Bhd., Selangor.

- Saadman et al. (2009) *Fiqh Ikhtilaf*, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Saadman et al. (2009) *Kesesuaian Pemikiran Dan Amalan Mazhab Selain Syafi'i Dalam Masyarakat Islam Malaysia : Satu Analisis Awal*, Jabatan Fiqh Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Sayyid Sābiq (1990) *Fikih Sunnah*, Victory Agency, Kuala Lumpur.
- Shuhadak Mahmud (2013) *Pengamalan Mazhab Syafie Dalam Kalangan Guru-Guru Takmir Di Negeri Sembilan*, Ijazah Doktor Falsafah, Jabatan Fiqh Dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Shukor Mat (2001) *As-Sunnah Di Perlis*, Media ONE Publication, Kangar.
- Sidek Mohd Noh (2002) *Reka Bentuk Penyelidikan, Falsafah, Teori dan Praktis*, Universiti Putra Malaysia, Serdang.
- Sihabuddin Muhaemin (2005) *Pandangan Al-Syāfi'ī Dalam Qawl Qadīm Dan Qawl Jadīd : Satu Analisis*, Ijazah Sarjana Syariah, Jabatan Fiqh Dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Siti Khurshiah binti Mohd Mansur (2001) *Faktor-faktor Qawl Qadīm kepada Qawl Jadīd Imām Syāfi'ī : Hubungannya Dengan Fiqh Kontemporari*, Ijazah Sarjana Syariah, Jabatan Fiqh Dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Siti Uzairah Mohd Tobi (2017) *Kajian Kualitatif Dan Analisis Temubual*, Aras Publisher : Kuala Lumpur.
- Syams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad al-Dhahabī (1997) *Siyār 'Alām al-Nubalā'*, Dār al-Fikr, Beirut.
- Syamsu al-Dīn Muḥammad bin 'Alī bin Aḥmad al-Daūdī (2002) *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn*, Dār Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut.
- Syeikh Muḥammad al-Ghazālī (1998) *Dialog Dengan Al-Qur'an*, terj. Mardiyah Syamsuddin, Jasmin Enterprise, Kuala Lumpur.
- Syeikh Muḥammad al-Syirbīnī al-Khāṭib (2008) *al-Iqn'ā*, terj. M. Mujib, Muhammad Yasin, Abdullah & Huda, Perniagaan Jahabersa, Johor Bharu.
- T.M. Hasbi Ash Shiddieqy (1972) *Sedjarah Dan Pengantar Ilmu Al-Quran Dan Tafsir*, Bulan Bintang, Jakarta.
- Taqiy al-Dīn Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah (1997) *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, Dār Ibnu Ḥazam, Beirut.

Tarikuddin bin Haji Hassan (2011) *Imam Asy-Syafie*, Perniagaan Jahabersa, Johor Bharu.

Tarikuddin bin Haji Hassan (2011) *Siri 4 Imam Mazhab Imam Asy-Syafie*, Perniagaan Jahabersa, Johor.

Umar Hafiz M.U, (2012) *Jejak Para Imam : Ulama Terkemuka Dunia Islam*, Pustaka Ilmuan, Selangor.

Wahbah Zuhaylī (1989) *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Dār al-Fikr, Damsyik.

Wahbah al-Zuhaylī (1998) *Uṣūl Fiqh al-Islāmī*, Dār al-Fikr, Damsyik.

Wan Zulkifli bin Wan Hassan (2009) *Pengaruh Mazhab Syafie Dalam fatwa Mengenai Zakat Di Terengganu : Kajian dari Tahun 1953-2005*, Ijazah Doktor Falsafah, Bahagian Pengajian Syariah, Jabatan Fiqh Dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Yūnus Ḥasan (2007) ‘Abīd, *Tafsir al-Qur’an Sejarah Tafsir Dan Metode Para Mufasssir (Dirāsah wa Mabāḥith fī al-Tarīkh al-Tafsīr wa Manāḥij al-Mufasssirīn)*, terj. Qodirun Nur dan Ahmad Musyafiq, M.Ag., Gaya Media Pratama, Jakarta.

Yūsuf Akrām al-Qawāsīmī (2012) terj. Nor Hasanuddin, Faisal Salleh, Abdul Somad, Yusuf Hamdani, *Mausu’ah al-Imām al-Syāfi’ī*, Al-Hidayah Publications, Kuala Lumpur.

Yūsuf al-Qaraḍāwī (1995) *al-‘Ibādah fī al-Islām*, Maktabah Wahbah, Kaherah.

Yūsuf al-Qaraḍāwī (2003) *Fiqh al-Zakāt*, Maktabah Wahbah, Kaherah.

Zaini Nasohah (2002) *Perceraian : hak Wanita Islam*, Utusan Publication, Kuala Lumpur.

Zainuddin Abdul Aziz al-Malbariy (2009) *Fath al-Mu’īn*, Perniagaan Jahabersa, Johor.

Zulkifli Mohamad Al-Bakri (2013) *Istilah-Istilah Fiqah Dan Usul : Empat Mazhab*, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, Selangor.

Zulkifli Mohd Yusoff (2011) *Tafsir Ayat Ahkam*, PTS Darul Furqan Sdn. Bhd., Selangor.

Zuraini Abdul Shaer (2011) *Metodologi Tafsir Ayat Hukum Oleh Shirbinī Dalam Kitab al-Sirāj al-Munīr : Kajian Terhadap Surah al-Nūr*, Ijazah Sarjana Usuluddin, Jabatan Al-Quran Dan Al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

JURNAL, SEMINAR DAN KERTAS KERJA

Abdul Karim Ali (1999) *Anti Hadith : Rujukan Kepada Jima' al- 'Ilm* (Jurnal Usuluddin, Bil. 9 : Bahagian pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Abdul Karim Ali (2005) *Metode Imām Syāfi'ī Dan Ulamak Menangani Golongan Anti Hadith*, Jurnal Al-Bayan bil. 3.

Abu Bakar Manat (2007) isu-Isu Semasa Berhubung Pembangunan Tanah Wakaf, *Jurnal Penguusan JAWHAR*, Vol.1, No.1.

Abu Zaki Ismail (2003) Pentafsiran Semula al-Quran : Satu Penilaian, *Jurnal Al-Bayan* Bil. 1.

Ahmad Rafli Che Omar (2010) Harta Wakaf Dan Keusahawanan : Suatu Analisis Konseptual, dalam *Jurnal Pengurusan Jawhar*, Vol.4, No.2.

Ahmad Rafli Che Omar (2010) Harta Wakaf Dan Keusahawanan, *Jurnal Pengurusan JAWHAR Vol. 4, No.2*.

Amir Husin Mohd Nor (2000) *Penutupan Pintu Ijtihad : Satu Kajian Semula*, Jurnal Syariah Jilid 8,

Anisah Ab. Ghani (2007) Kedudukan Mazhab Syafie Dalam Ibadat Di Malaysia, *Jurnal Fiqh*: No. 4.

Anisah Ab. Ghani et al. (2007) Penerimaan Masyarakat Islam Di Malaysia Terhadap Amalan Percampuran Mazhab Dalam Isu-Isu Ibadat, dalam *Jurnal Fiqh* 4.

Asmadi Mohamed Naim (2007) Pensyarah Kanan di Islamic Buisness School, Universiti Utara Malaysia (IBS UUM), *Zikir Secara Berjemaah Selepas Solat Bukan Bidah?*, Kertas Kerja Penyelidikan untuk Berita Harian, 25 Febuari 2007.

Azizah, Hamzah (2010) “Kaedah Kualitatif Dalam Penyelidikan Sosiobudaya”, *Jurnal Pengajian Media Malaysia* 6, no. 1.

Bitah Takbibola, “Teknik Pengajaran Guru Dalam Kem Bestari Solat Program j-QAF Di Sekolah-Sekolah Wilayah Persekutuan Labuan”, Seminar Penyelidikan Pendidik IPG Kampus Dato' Razali, 2008.

Dangiran Haji Mustafa (2004), “Kertas Kerja Utama Memperkasakan Pendidikan Islam”, Seminar Jawi, Al-Quran, Bahasa Arab dan Fardu Ain j-QAF, Kementerian Pendidikan Malaysia.

Ishak Sulaiman (1998) *Isrā'iliyyāt Dalam pengajian Tafsir Dan Sunnah*, *Jurnal Usuluddin* Bil. 8.

Khadijah bt Muda et al. (2013) Persepsi Pengguna Laman Web LZS Terhadap Pembayaran Zakat Secara Atas Talian, *Jurnal Pengurusan JAWHAR*, Vol.7, No.2.

Lokmanulhakim bin Hussain, Felo Fatwa JAKIM, pembentangan Kertas Kerja Multaqa' Ahli-Ahli Jawatankuasa Fatwa Seluruh Malaysia 2014 di TH Hotel & Convention Centre Terengganu.

Luqman Haji Abdullah (2010) Istibdal Harta Wakaf Dari Perspektif Mazhab Syafie, *Jurnal Fiqh* No. 7. Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Mahmood Zuhdi Haji Abdul Majid (2007), Mazhab Syafi'i Di Malaysia : Sejarah, Realiti Dan Prospek Masa Depan, *Jurnal Fiqh*: No. 4,

Mahmood Zuhdi bin Hj Abdul Majid, *Seminar pemikiran Islam* (Multaqa al-Fikr al-Islami, Dewan Muktamar Pusat Islam Malaysia, Kuala Lumpur, 9-11 Oktober 1989.

Mohd Azlan Syah, Kamarul Azmi Jasmi (2008), Cadangan Penyediaan Tempat Wuduk Yang Efisein, dalam *Pengurusan Berkualiti Memacu Kecemerlangan Pengurusan Masjid. Skudai*, Faculty of Architecture, Universiti Teknologi Press, Johor Bahru.

Mohd Muhiden B. Abd Rahman (2004) *Sejarah Penulisan Dan Pembukuan Hadith : Satu Sorotan*, *Jurnal Usuluddin* Bil. 19 & 20.

Muhammad Ali hashim, Tan Sri Dato', Ketua Esekutif, Johor Corporation (2001) Institusi Waqaf Korporat – Satu Pendekatan Untuk Mencapai “Kekebalan” Ekonomi Melayu-Muslim Dalam Konteks Cabaran Ekonomi Abad Ke 21 dalam “*WAQAF*” – *Penjana Ekonomi Ke Arah Pembangunan Ummah*, Seminar Waqaf, anjuran Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM) dan Dewan Perdagangan Islam Malaysia (DPIM), Dewan Permata, Hotel Puteri Pan Pacific, Johor Bharu.

Muhammad Uthman El-Muhammady, *Jasa Imam Syafie Dalam Islam* : Kertas Kerja Sempena Perasmian Majlis Tazkirah Anjuran Yayasan Islam Terengganu pada 4 Oktober 1997 bertempat di Yayasan Islam Terengganu, Terengganu : Percetakan Yayasan Islam Terengganu Sdn. Bhd.

Muhsin Nor Paizin (2014) Zakat Ke Atas Harta Emas : Amalan Dan Pelaksanaannya Di Malaysia, *Jurnal Pengurusan JAWHAR* Vol.8, No. 1.

Musa Ahmad (2007) Arifin Md. Salleh dan Abdullah Hj Said, Penerokaan Sumber Baru Zakat Di Malaysia, *Jurnal Pengurusan JAWHAR*, Vol.1, No.1.

Nazri Muslim, Peranan Institusi Raja-Raja Melayu Menurut Perlembagaan Dalam Memelihara Kedudukan Islam Dari Perspektif Pendidikan Sejarah, Seminar Pendidikan Sejarah Dan Geografi, Universiti Malaysia Sabah pada 29 – 30 Ogos 2013.

Nik Mustapha Hj Nik Hassan (2001) *Peranan Wakaf Di Dalam Kebangkitan Semula Ummah*, Seminar Waqaf – Penjana Ekonomi Ke Arah Pembangunan Ummah, Johor Corporation, Johor Bharu Johor.

Nor ‘Adha Abdul Hamid et al. (2014) Penetapan Kadar Zakat Fitrah : Praktis Di Wilayah Terpilih Malaysia, Indonesia, Singapura Dan Brunei, *Jurnal Pengurusan JAWHAR* Vol. 8 No. 2.

Nor Hayati Fatimi Talib, Mohd Huzairi Awang @ Husain, Hajarul Bahti Zakaris, Nabiroh Kassim, Ab Halim Tamuri, Peranan Surau Sekolah Dalam Mengukuhkan Pelaksanaan Pengajaran Dan Pembelajaran Bidang Ibadah. Kertas Kerja Seminar Kebangsaan Pendidikan Negara Ke-4, 2010 di IICIED Holiday Villa Hotel & Suits, Bangi Selangor.

Norilawati Ismail (2012) Isu-Isu Perundangan Dalam Pentadbiran Dan Pengurusan Wakaf Dan Zakat Di Malaysia, *Jurnal pengurusan JAWHAR*, Vol.6, No.1.

Norsiah Sulaiman, Farahdina Abdul Manaf (2009) Peranan Harta Wakaf Dalam Bidang Pembangunan Dan Pendidikan Ummah : Fokus Dalam Bidang Perubatan, dalam *Jurnal Pengurusan Jawhar* Vol.3, No.1.

Qurrotul Aien Fatah Yasin (2012) *Mukjizat Wuduk Ke Atas Rohani Dan Jasmani Manusia*, *International Journal On Quranic Research*, Vol.(2), No.2.

Saadman dan Abdul Karim Ali (2005), Ikhtilāf Fiqhī Di Kalangan AliranSyafi’iyyah dan Salafiyyah Di Malaysia : Analisis Retrospektif Terhadap Faktor Pencetus, dalam *Jurnal Fiqh*: No.2, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Siti Mashitoh Mahamood et al. (2007) Konsep Wakaf Sebagai Instrumen Pembangunan Hartanah Di Wilayah Pembangunan Iskandar (WPI), *Jurnal Pengurusan JAWHAR*, Vol.1, No.2.

Siti Mashitoh Mhamood (2007) Konsep Wakaf Sebagai Instrumen Pembangunan Harta Tanah di Wilayah Pembangunan Iskandar (WPI), *Jurnal Pengurusan JAWHAR* Vol.1, No.2.

Syed Othman Al-Habsyi, Prof Dr.(1986) Dekan Kuliah Ekonomi, Universiti Islam Antarabangsa, Konsep Wakaf Dan Pelaksanaannya di Malaysia dalam *Laporan Seminar Pengurusan Dan Pentadbiran Harta-Harta Wakaf Kebangsaan*, anjuran bersama Majlis Agama Islam Perak Dan Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri, Kuala Lumpur.

Zakaria @Mahmod (1997) Pemikiran Ahl Sunnah wa al-Jamaah Perlis, *Jurnal Usuluddin* 15, no. 3.

Zulkifli Daud & Prof Madya Sanep Ahmad (2010) *Kesan Perundangan Ke Atas Kesedaran Membayar Zakat Pendapatan : Pengalaman Aceh*, Jurnal Pengurusan JAWHAR Vol. 4, No. 1.

Zulkifli Daud, Sanep Ahmad (2010) Kesan Perundangan Ke Atas Kesedaran Membayar Zakat Pendapatan : Pengalaman Aceh, dalam *Jurnal pengurusan Jawhar* Vol. 4, No. 1.

Zulkifli Hj Mohd Yusoff (1996) “*Tafsīr Al-Qur’ān Bi Al-Ma’t’hūr : Satu Analisa Terhadap Tafsīr Al-Qur’ān Bi al-Qur’ān dan Tafsīr Al-Qur’ān Bi Al-Ḥadīth*” *Jurnal Usuluddin* 5.

TEMUBUAL

S.S. Dato’ Sri Haji Abd. Rahman bin Haji Osman (Mufti Kerajaan Negeri Pahang, Jabatan Mufti Negeri Pahang Darul Makmur), dalam temubual dengan penulis, 3 Febuari 2015.

S.S. Datuk Murshid Diraja Dr. Juanda bin Jaya (Mufti Kerajaan Negeri Perlis, Jabatan Mufti Negeri Perlis), dalam temubual dengan penulis, 7 November 2014.

Dr. Luqman bin Hj. Abdullah (Pengerusi, Persatuan Pondok Negeri Kelantan merangkap Ahli Majlis Fatwa Agama Islam Negeri Kelantan Darul Naim), dalam temubual dengan penulis, 8 September 2014.

Dr. Fathul Bari bin Mat Jahya (Ketua Pegawai Esekutif (CEO), Sekretariat Ilmuan Malaysia), dalam temubual dengan penulis, 11 Disember 2014.

S.S. Tuan Hj. Nor Azamir bin Hj. Alias (Timbalan Mufti Negeri Sembilan, Jabatan Mufti Kerajaan Negeri Sembilan), dalam temubual dengan penulis, 2 Julai 2014.

S.S. Tan Sri Dato’ Seri Haji Harussani bin Haji Zakaria (Mufti Kerajaan Negeri Perak, Pejabat Mufti Negeri Perak Darul Ridzuan), dalam maklum balas bertulis dengan penulis 1 Julai 2015.

S.S. Dato’ Dr. Zulkifli Al-Bakri (Mufti Kerajaan Wilayah Persekutuan, Jabatan Mufti Wilayah Persekutuan), dalam temubual dengan penulis, 7 Ogos 2016.

S. F. Tuan Haji Asad bin Awang (Ahli Jawatan Kuasa Fatwa Negeri Perak, Jabatan Mufti Negeri Perak Darul Riduan), dalam temubual dengan penulis, 8 Oktober 2015.

S.S. Tuan Haji Zamri bin Hashim (Timbalan Mufti Kerajaan Negeri Perak, Jabatan Mufti Negeri Perak), dalam temubual dengan penulis, 1 Julai 2014.

S.F. Tuan Haji Haidi bin Sulaiman (Penolong pengarah Bahagian Zakat, Jabatan Agama Islam Perak), dalam temubual bersama penulis, 2 Januari 2015.

Tuan Haji Mohd Hafiz bin Ab Aziz (Penolong Pengarah Kanan Bahagian Kemajuan Insan, Masjid Negara, Kuala Lumpur) dalam temubual dengan penulis, 1 Disember 2014.

Ustazah Hjh Razidah bt Adam (Pegawai Istibat Hukum, Jabatan Mufti Negeri Sembilan), dalam temubual dengan penulis 2 Julai 2014.

S.S. Dr Haji Zulkifly bin Muda (Mufti Kerajaan Negeri Terengganu) dalam temubual melalui telefon dengan penulis 14 Januari 2017.

LAMAN SESAWANG

e-Fatwa JAKIM, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/wanita-haid-memasuki-masjid-untuk-tujuan-pembelajaran-semata-mata>, di capai 6 Mac 2015.

e-Fatwa Portal Rasmi Fatwa Malaysia, dicapai 22 Ogos 2015, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/fatwa-menangani-persoalan-bid-ah-dalam-masalah-ikhhtilafkhilaf-perkara-furu>.

e-fatwa Portal Rasmi Fatwa Malaysia, <http://www.e-fatwa.gov.my/search/node/zakat%20saham>, dicapai 11 mac 2015.

e-Fatwa Portal Rasmi Fatwa Malaysia, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/kadar-fidyah>, dicapai 18 Mac 2015.

e-fatwa Portal Rasmi Fatwa Malaysia, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/zakat-pendapatan-2>, dicapai 15 Mac 2015.

e-fatwa Portal Rasmi Fatwa Malaysia, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwakebangsaan/bayaranzakat-kumpulan-wang-simpanan-pekerja-kwsp-sejurus-pengeluaran-satu-alternat> dicapai 11 mac 2015.

e-fatwa Portal Rasmi Fatwa Malaysia, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/zakat-atas-gaji-pendapatan-0>, dicapai 15 Mac 2015.

Hamizul Abdul Hamid, Esekutif Komunikasi Korporat di Lembaga Zakat Selangor (LZS), Portal Zakat Anda, <http://www.hamizul.com/?p=4764#more-4764>, dicapai 12 Mac 2015

<http://site.iugaza.edu.ps/syazji/files/2012/02/> *منهج-الامام-الشافعي-في-تفسير-آيات-الاحكام-الرسالة-العلمي*.pdf, 9-10.

<https://ustazfathulbari.wordpress.com/2012/08/07/membayar-zakat-fitrah-mengguna>, dicapai 10 Mac 2015.

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), dicapai 29 Oktober 2014, <http://www.islam.gov.my/en/muzakarah-pengurusan-zakat-di-malaysia>.

Jabatan Wakaf, Zakat dan Haji (JAWHAR), dicapai 29 Oktober 2014, www.jawhar.gov.my/index.php/ms/profil-jabatan/mengenai-jawhar.

Kamus Dewan Bahasa Dan Pustaka, dicapai pada 11 Disember 2016, <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=mazhab>.

Laman e-Fatwa Portal Rasmi fatwa Malaysia, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/pembayaran-zakat-fitrah-dengan-wang>, dicapai 10 Mac 2015.

Laman e-Fatwa Portal Rasmi fatwa Malaysia, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/pembayaran-zakat-menggunakan-mana-mana-kad-kredit-islam>, dicapai 10 Mac 2015.

Laman Portal e-Fatwa, Portal Rasmi Fatwa Malaysia <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/cadangan-pembangunan-ke-atas-tanah-wakaf-majlis-agama-islam-selangor-mais-secara>, dicapai 19 Mac 2015.

Laman Portal e-Fatwa, Portal Rasmi Fatwa Malaysia, Menukarkan Wakaf Khas Tapak Asrama Pelajar-Pelajar Sekolah Kepada Wakaf Khas Untuk Pendidikan, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/menukarkan-wakaf-khas-tapak-asrama-pelajar-pelajar-sekolah-kepada-wakaf-khas-untuk-0>, dicapai 19 Mac 2015.

Laman Rasmi e-Fatwa, Penjualan Tanah Wakaf, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/penjualan-tanah-wakaf>. Menjual Tanah Wakaf, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/menjual-tanah-wakaf> dicapai 19 mac 2015.

Lembaga zakat Selangor, <http://www.e-zakat.com.my/wp-content/uploads/2011/fatwa/2002%20%20FATWA%20TENTANG%20ZAKAT%20PENDAPATAN.pdf>, dicapai 15 Mac 2015.

Lihat Pengolahan Dan Analisis Data Kualitatif, “dicapai 17 Jun 2015, https://www.academia.edu/5562212/PENGOLAHAN_DAN_ANALISIS_DATA_KUALITATIF.

Majlis Agama Islam Melaka. <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/pembayaran-zakat-fitrah-melalui-sms-bersama-syarikat-digi>, dicapai 10 Mac 2015.

PPZ MAIWP Pusat Pungutan Zakat, <http://www.zakat.com.my/info-zakat/jenis-zakat/zakat-pendapatan>, dicapai 15 Mac 2015.

Pusat Rujukan Persuratan Melayu Dewan Bahasa Dan Pustaka, <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=wakaf>, dicapai pada 1 Januari 2017 jam 10.23 pagi.

Pusat Rujukan Persuratan Melayu, dicapai pada 30 Oktober 2012, <http://prpm.dbp.gov.my/search.aspx?k=amal>.

References, Tutorials and Discussion, laman sesawang “Teori-Online”, dicapai pada 15 Jun 2015, <https://teorionline.wordpress.com/2010/01/24/teknik-pengumpulan-data/>.

Rujuk Yahoo!answers, dicapai 17 Jun 2015, <https://id.answers.yahoo.com/question/index?qid=201204240559>.

Sinar Harian 10 Febuari 2016, <http://www.sinarharian.com.my/mobile/nasional/debat-perlu-dapat-cari-kebenaran-1.483452>, dicapai 12 Febuari 2016.

Wikipedia Ensiklopedia Bebas <https://ms.wikipedia.org/wiki/Wahabi>, dicapai 10 Febuari 2016.

Zaharuddin.net Rujukan Informasi Islam, <http://zaharuddin.net/senarai-lengkap-artikel/3/182-puasa-ganti-syawal-a-ziarah-rama.html>, dicapai 18 Mac 2015.

Zakat Selangor, <http://www.zakatselangor.com.my/faq-kutipan-zakat/faq-zakat-pendapatan/> dicapai pada 31 Disember 2016 jam 11.24 malam.

http://www2.esyariah.gov.my/esyariah/mal/portalv1/enakmen/State_Enact_Ori.nsf/100ae747c72508e748256faa00188094/9cfc6b063418fbdf482570ff0001c894?OpenDocument

Youtube Dr Mohd Asri Zainal Abidin, ceramah <http://www.infokini.my/sebenarnya-tak-batal-wudhu-sentuh-suami-isteri/> dicapai pada 15 Januari 2017 pada jam 12.58 tengahari.